

# MUJERES SAHARAUIS

## EXPERIENCIAS DE RESISTENCIAS Y AGENCIAS EN UN DEVENIR FEMINISTA DESCOLONIAL

### TESIS DOCTORAL



Doctoranda: Rocío Medina Martín

Directores: Dr. D. Juan Carlos Gimeno Martín  
Universidad Autónoma de Madrid

Dr. D. José María Seco Martínez  
Universidad Pablo de Olavide

Departamento de Derecho Público  
Área de Filosofía del Derecho



## Índice

Agradecimientos .....	9
Introducción .....	15
Capítulo I. Presentación de la investigación y sus bases epistemológicas	
1. Presentación de la investigación .....	27
1.1. Situándome a mí misma: una lectura encarnada de las elecciones epistemológicas .....	27
1.2. Problema de la investigación .....	36
1.2.1. Hipótesis de la investigación .....	40
1.2.2. Objetivos de la investigación .....	41
1.2.3. Objetivos específicos de la investigación .....	41
1.3. “Sujetas de pensamiento”: las mujeres saharauis en los campamentos .....	42
1.3.1. Delimitación epistemológica .....	42
1.3.2. Delimitación geográfica y poblacional .....	43
1.3.3. Delimitación generacional .....	46
1.3.4. La movilidad territorial: una lectura desde el nomadismo .....	47
1.4. Limitaciones y sesgos de la investigación .....	50
1.4.1. La pertenencia tribal de las mujeres .....	50
1.4.2. La ausencia de las mujeres saharauis en las ciencias sociales .....	51
1.4.3. La ausencia de datos cuantitativos .....	51
1.5. Realización del trabajo de campo .....	52
1.5.1. Problemáticas en el trabajo de campo .....	52
1.5.2. Organización del trabajo de campo y entrevistas realizadas .....	53
2. Fundamentos epistemológicos .....	59
2.1. Introducción a las epistemologías feministas .....	59
2.1.1. El “Standpoint Feminism” entre el Empirismo feminista y el Posmodernismo feminista .....	62
2.1.1.a. Alianzas y convergencias .....	65
2.1.1.b. Feminismos y posmodernismos .....	67
2.1.2. Ejes epistemológicos feministas de la investigación .....	69
2.1.2.a. El Privilegio Epistémico en Ch. T. Mohanty .....	69

2.1.2.b. Conocimientos Situados en Donna Haraway.....	72
2.1.2.c. El debate entre Mohanty y Haraway: la ontología de la subyugación .....	76
2.2. Introducción a la epistemología descolonial .....	77
2.2.1. Precedentes epistémicos: un diálogo entre el Análisis del sistema mundo y los Estudios posco- loniales.....	83
2.2.2. Colonialidad del Poder .....	86
2.2.3. Colonialidad del Saber .....	89
2.2.3.a. Eurocentrismo y situación saharaui.....	93
2.2.3.b. Racismo Epistémico y Universalismo Abstracto.....	98
2.2.4. Matriz colonial del poder y descolonialidad .....	101
2.2.5. La emergencia del pensamiento descolonial .....	104
2.2.6. Introducción a la descolonialidad en el caso saharaui.....	108

## Capítulo II. Marco teórico y metodológico feminista descolonial

1. Introducción a los feminismos descoloniales .....	113
1.1. Otra genealogía feminista por reivindicar .....	113
1.2. Elementos comunes en los feminismos descoloniales.....	120
1.3. Feminismos hegemónicos y eurocéntricos.....	121
1.4. Resignificaciones conceptuales de los feminismos descoloniales .....	125
1.4.1. La doble tensión en los feminismos descoloniales.....	127
1.4.2. Feminismo Imperial: Globalización y Mujeres Musulmanas.....	129
1.5. Mujeres saharauis desde los feminismos descoloniales .....	137
2. El paradigma de las Olas del feminismo.....	139
2.1. Segunda Ola del feminismo .....	142
2.1.1. “El debate entre tradiciones” de la Segunda Ola.....	142
2.1.2. La Oposición del Patriarcado y el Sujeto del feminismo en la Segunda Ola.....	148
2.2. Tercera Ola del feminismo.....	149
2.2.1. Cuestionando la Oposición del Patriarcado .....	149
2.2.2. Cuestionando el Sujeto unitario del feminismo.....	153
3. Antecedentes de los feminismos descoloniales.....	156
3.1. El Feminismo Lesbiano: heterosexualidad como régimen político .....	158
3.2. The Black Feminism o el Feminismo Negro: interseccionalidad de las variables .....	160
3.3. El Feminismo Chicano y el feminismo de color: la epistemología de la Frontera .....	163
4. La interseccionalidad como propuesta teórica.....	168
4.1. Interseccionalidad y Translocalización.....	168
4.2. De las intersecciones a las fusiones .....	172
4.3. Feminismo Anti-imperialista y Anti-capitalista .....	174
4.4. El caso WAAD’ 92.....	176
5. Experiencias, Agencia y Feminismos .....	177

5.1. Diferencias, Experiencias e Identidades .....	177
5.2. Resistencia, Re-existencia, Vulnerabilidad y Acomodación en la Agencia.....	180
5.3. El debate teórico sobre la “Agencia” y sus efectos sobre el feminismo .....	183
6. Reformulaciones feministas desde el feminismo descolonial latinoamericano.....	187
6.1. Colonialidad del género en María Lugones .....	187
6.2. La invisibilización del género en la epistemología del sur en Breny Mendoza .....	190
6.3. Colonialidad y género en Rita Laura Segato: influencias sobre el espacio público y doméstico ...	191

### Capítulo III. La Memoria histórica de la Herida Colonial Saharaui:

1. Memoria Histórica, Derechos Humanos e Interculturalidad .....	195
1.1. Memorias fuertes y Memorias débiles.....	195
1.2. El pensamiento crítico fronterizo como método.....	199
1.3. Herida Colonial y Pensamiento Fronterizo Saharaui.....	201
1.4. Verdad, Justicia y Reparación: una memoria pendiente.....	204
1.5. La Colonialidad Global y la trampa de los derechos.....	206
2. Las Contrahistorias Saharaui: una mirada poscolonial .....	213
2.1. Introducción a lo Poscolonial y matices con la Descolonialidad.....	213
2.2. Del Punto Muerto a las Contrahistorias Saharaui .....	217
2.3. Una crítica feminista poscolonial a los Estudios Subalternos: G. Ch. Spivak .....	222
3. Historia y Mujeres: los Espejos Rotos de la Memoria.....	224
3.1. El Cuerpo como Territorio de Significación y Resistencia Política .....	228
3.2. Pueblo como Sujeto Vivo: Pluralismo Histórico .....	231
4. Las experiencias de las mujeres saharauis y su politicidad .....	236
5. La herida colonial saharai: Experiencias y Discursos para un feminismo descolonial .....	237
5.1. Antecedentes históricos y antropológicos del pueblo saharai.....	239
5.2. Desde el año 1884 hasta el año 1957: una lectura feminista descolonial y la organización social saharai.....	243
5.2.1. Aportes históricos.....	243
5.2.2. Aportes antropológicos.....	245
5.2.3. Una lectura antropológica feminista.....	250
5.3. Desde el año 1958 hasta el año 1974: de la sedentarización a la Colonialidad del género de la Sección Femenina .....	257
5.3.1. Aportes históricos.....	257
5.3.2. Sección Femenina y Colonialidad del género .....	259
5.3.3. Género y Nacionalismos en el periodo revolucionario.....	263
5.4. Desde el año 1975 hasta el año 1976: De la guerra y el exilio a la construcción de la RASD .....	269
5.4.1. Aportes históricos.....	269
5.4.2. La ocupación militar del Sáhara Occidental.....	270
5.5. Desde el año 1977 hasta el año 1991: Del “Muro de la Vergüenza” a la resignificación del exilio como	

estrategia de re-existencia.....	273
5.5.1. Aportes históricos.....	273
5.5.2. El comienzo de la represión marroquí .....	275
5.5.3. El exilio como estrategia de re-existencia.....	276
5.6. Desde el año 1991 hasta el año 2003: De los fracasos políticos internacionales a las transformaciones del parentesco.....	281
5.6.1. Aportes históricos .....	282
5.6.2. Continúa la represión en los territorios ocupados .....	283
5.6.3. La transformación del parentesco en los campamentos .....	284
5.7. Desde el año 2003 hasta hoy: De la resistencia cultural al arte en los campamentos.....	288
5.7.1. Aportes históricos.....	288
5.7.2. El expolio de los recursos.....	289
5.7.3. Resistencia Cultural en el Sáhara Occidental ocupado.....	293
5.7.4. Resistencia del Arte en los campamentos saharauis .....	301
5.7.5. El fortalecimiento de la UNMS.....	303
 <b>Capítulo IV. El feminismo descolonial saharauí</b>	
1. Feminismo Islámico.....	313
1.1. Feminismo islámico y feminismo musulmán.....	318
2. Feminismos Africanos .....	324
3. Feminismos Indígenas .....	327
4. Feminismo Comunitario .....	331
5. Diferencias, Experiencias e Identidades: un camino identitario feminista en las mujeres saharauis.....	334
5.1. Experiencias cotidianas de las mujeres saharauis: la violación de los derechos humanos.....	335
5.2. La diferencia como relación social en las mujeres saharauis.....	340
5.3. Experiencias y subjetividades en las mujeres saharauis: la diversidad generacional.....	344
5.4. La construcción de la identidad feminista en las mujeres saharauis .....	353
6. Reflexiones finales .....	355
6.1. Nacionalismos y Género en el caso saharauí .....	355
6.2. Cultura, Tradiciones y Género en el caso saharauí .....	357
 Conclusiones.....	 367
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 375







## Agradecimientos

*En especial, Gracias a mi amiga Uarda Abdelfatah, y a todas las mujeres saharauis que ante el genocidio y etnocidio han hecho del amor a su pueblo y a ellas mismas una inagotable fuente de la vida*

### *Mujer Talha*

*Talha de invencible sombra,  
espinas para tejer los desgarros del destino.  
Tabalit blando que amarra la vida  
a los pezones de las camellas.*

*Abacac que calma la sed nómada  
de leyes del cosmos.  
Jarub con leche para curar  
la anemia de nuestro mundo.*

*Erg para flautas y dabús  
que suenan las huellas de las nubes.  
Elk en los ojos de la historia,  
para sellar los huesos enterrados del pueblo no elegido.*

*Rocío Medina Martín*

*Hay cosas tan transversalmente humanas como comenzar unos agradecimientos excepcionales y honestos diciendo que es imposible citar a toda la gente que estuvo en el camino. Acabo de redactar esta frase y ha entrado Alma en la habitación: -Ro, al menos hay cien muertos en la sala de conciertos de París... se me ha congelado el cuerpo. Sigo escribiendo. Cuerpo, Política, Muerte; Cuerpo, Política, Vida.*

*Comienzo con ellas, que de esto saben mucho. Llevan más de 40 años construyendo vida en un contexto de muerte, buena definición del para qué de la política —el exilio de un pueblo en la hamada argelina—; agradezco desde la amistad, la confianza con la que muchas mujeres y hombres saharauis me narraron trozos de sus memorias. Algún día la comunidad internacional reconocerá las barbaridades cometidas con el pueblo saharauí y cerraremos este puzle de la Memoria, aún hoy abierto, con el retorno a vuestra tierra. Quienes estamos cerca sabemos que, sin duda, llegará. A Uarda Abdelfatah, Dih, Fatma Mbarek, Tiba, Nena, Salma... y a toda la Unión Nacional de Mujeres Saharauis, Gracias por haber hecho posible el trabajo de campo en los campamentos. Gracias porque a partir de encontrarme con vosotras aprendí que otros feminismos son posibles.*

*También la tesis ha sido posible a mucha gente en un camino largo. Algunas de esas personas aparecieron antes de que la tesis irrumpiera en mi existencia. Gente de quien aprendí nuevos lenguajes para pensar nuestros mundos críticamente y, sobre todo, gente que creyó en mí, Gracias a Rodolfo Meoño y a David Sánchez Rubio, a mujeres hermanas como Alba Serantes y Pilar Martínez. Pienso en José María Seco y Rafa Rodríguez, en todo lo que me apoyaron cuando llegué al despacho compartido del “10” como profesora universitaria paracaídas. Gracias también a mis compañeros del Área de Filosofía del Derecho, por el respeto a mi trabajo y por las ganas entusiastas de que yo acabase la tesis. En especial, agradezco a José María Seco, co-director; no sé si él lo recuerda, pero fue la persona que me animó a hacer esta tesis sobre mujeres saharauis, porque según él “se me iluminaba la cara hablando del tema”.*

*Otras personas aparecieron cuando ya había comenzado el camino de la tesis y aún no me han conocido sin ella. Pienso en Yolanda Caballero, en Juan Carlos Gómez, en Estefanía Molina, en Hilario Sáez y en José Angel Lozoya. Gracias por la amistad recibida. También encontré a alguien muy especial en el camino, él quizás nunca entenderá lo que supuso para mí encontrarle. Le contacté por primera vez para hacer el prólogo a uno de los libros que he compilado sobre activismo académico en la causa saharauí, y desde entonces, lo siento amigo y referente de coherencia intelectual. Me ha recordado mil veces para qué y para quiénes hacemos lo que hacemos. A Juan Carlos Gimeno, filósofo, antropólogo y co-director de esta tesis, Gracias por tu sabiduría comprometida y por las decenas de emails de ánimos recibidos.*

*Sin duda, la peor parte de todo esto de la tesis se la llevan quienes están más cerca. Pero, en eso, yo soy especialmente afortunada. En los últimos años he recibido regalos de la vida con nombre propio. Uno es Nicola Marras, mi compañero, mi columna emocional vertebrada. Que suerte la mía caminar contigo, Nico. Gracias por impulsar conmigo este columpio de la vida, siempre hacia el punto de apoyo.*

*El otro regalo también tiene nombre y se llama “La Casa de las Niñas”. El primer día que fui a ver la casa decidí alquilar la habitación. Llegué a la casa para hacer la tesis; sí, como leen, me mudé a un lugar menos costoso para poder hacerla. La tesis, prácticamente, ha pasado toda su vida ahí. ¡Qué difícil es explicar la casa! Coexistir con seis mujeres y un hombre desde hace casi cuatro años es lo mejor que nos ha podido pasar a la tesis y a mí.*

*A la tesis, porque nunca terminaba, con tanta vida y pensamiento alrededor. A mí, porque he aprendido algo excepcional para mi vida: a vivir en comunidad, en el más profundo sentido político de la palabra. Hace más de cinco siglos que en Occidente no hacemos eso, pero la Alameda de Sevilla tiene esas cosas raras. Cuatro años de carcajadas de azotea y complicidades de sofá. Cuatro años de apoyo mutuo y errores compartidos. Cuatro años de respeto, acompañamiento y escucha activa. Anarquistas, pensadoras, feministas, bailaoras, lesbianas, podemistas, brujas, artistas y maricones... cuánta Política, Arte y Magia en una misma casa: Astrid Agenjo, Noemí Martínez, Francisco Artacho, Mercedes Figueroa, Alma Méijome, Rosa Hidalgo, María Ordóñez y Mari Luz Domínguez, seres de la “Casa de las Niñas”, Gracias, porque ante el tánatos político que día a día despliega Occidente, nuestra manera de vivir, comprometida también con otras cotidianidades posibles, es revolucionaria. Cuerpo, Política, Vida.*

Desde la “Casa de las Niñas”  
Sevilla, 14 de noviembre de 2015



*Caminamos preguntando.  
Caminamos a tientas entre penumbras,  
algunas luces, y variadas convicciones e intuiciones.  
Caminamos reconociendo el camino en cada paso.  
Caminamos cargando en la mochila la memoria y los sueños  
de todos los hombres y mujeres a quienes interrumpieron su marcha.  
Caminamos una vez más sobre las huellas de los compañeros y compañeras  
que dejaron sus marcas sobre la tierra.*

*Caminamos escribiendo el relato de nuestras andanzas.  
Caminamos abriendo caminos con nuestros cuerpos insumisos.  
Caminamos contando cuentos y contando pasos.  
Cuentos de las resistencias.*

*Pasos que inventan alternativas propias, posibles, deseables.  
Aprendimos en nuestro andar que la senda no está trazada,  
y que el horizonte es también camino.  
Aprendimos que contar es hacer historias,  
y que quien hace historias necesita contarlas.  
Aprendimos a identificarnos en nuestros propios cuentos,  
y a desconfiar de los cuentos de los vencedores.  
Aprendimos la relación entre la palabra y el gesto,  
entre la emoción y la razón, entre la imaginación y la revolución.*

*Claudia Korol, Los Cuentos de las Resistencias*



## Introducción

Me defino feminista por lealtad consciente a las memorias de resistencia de las mujeres que estuvieron cerca a lo largo de mi vida. Entre otros argumentos más intelectuales, en *lo personal (que es político)*<sup>1</sup>, soy feminista porque crecí rodeada de mujeres que desplegaron una y otra vez, a lo largo de su vida, estrategias de resistencia ante la pobreza, ante el control machista de sus vidas y sus cuerpos, y ante una cultura moderna y urbana, a menudo insolidaria y socarrona con el ámbito rural. Sin duda, como en todas las construcciones políticas identitarias, individuales o colectivas, no hay definición racional ni situación material concreta que desplace por sí sola la importancia de las complejas genealogías familiares y comunitarias, la importancia de la historia común compartida.

No fue hasta mis treinta y tantos años que comenzaron las lecturas de los feminismos descoloniales, lo que unido a mis anteriores asomos a las teorías críticas latinoamericanas, me fue permitiendo cartografiar de una manera más compleja y rica mis experiencias, aprendizajes y reflexiones; y por supuesto, situarme política y académicamente hasta hoy, en un proceso siempre inacabado. Sin embargo, en realidad fueron ellas, algunas de esas mujeres con las que crecí, quienes por cierto no se denominan feministas y probablemente nunca lo harán, mis maestras en eso de leer la realidad desde las injusticias y rebeldías que nos construyen también como mujeres a lo largo de nuestras vidas. A comprender ésto me ayudaron precisamente los feminismos descoloniales. Como dice la reconocida teórica y activista feminista dominicana Ochy Curiel descolonizar el feminismo supone superar la dicotomía entre el activismo (no occidental) y la teoría (occidental), y en especial, para las feministas occidentales, reconocer las aportaciones del resto del mundo como conocimiento legítimo que democratiza y corrige los feminismos eurocéntricos (Curiel, 2009).

En efecto, la dicotomía eurocéntrica que nos hace interpretar los procesos sociales y políticos de los colectivos subalternos del “sur” como prácticas vinculadas a los activismos,

---

1 *Lo personal es político* fue el histórico lema del movimiento feminista en los años 70.

mientras que sólo a partir del “norte” estas prácticas son interpretadas como productoras de conocimiento, ha calado profundamente en el pensamiento político feminista hegemónico. Por eso, pensando en el histórico lema feminista *lo personal es político*, Julieta Paredes, feminista comunitaria boliviana, se preguntaba: “¿cuándo lo político va ser personal? ¿Cuándo a las feministas les van a ocupar las realidades agobiantes de nuestros pueblos?” (Paredes, 2010a: 117).

La primera vez que llegué a los campamentos saharauis lo hice sin ninguna intención académica. Tanto en lo personal como en lo político, es una experiencia extraordinaria traer a la conciencia, desde el contacto directo con la realidad inverosímil de los campamentos, que una parte de nuestra propia historia colonial existe como pueblo exiliado en Argelia que habla castellano y se proclama “en resistencia”. El relato del abandono de España del pueblo saharauí (1975), aún cuando éste ya estaba siendo sometido a bombardeos y a torturas por parte de Marruecos, es revelado sistemáticamente en cada jaima y en cada salida a las dunas como un mantra que invoca a la memoria por quienes vivieron y viven el terror genocida en primera persona.

También la presencia física y simbólica de las “familias españolas” en la vida cotidiana de los campamentos es fácilmente perceptible. El programa *Vacaciones en Paz* desplaza miles de niños y niñas saharauis hacia España y otros países cada verano, tejiendo lazos emocionales que amarran los pasados ocultos y los futuros posibles de estos dos pueblos. Ante este trajín constante de afectos y esperanzas transfronterizas, una se pregunta: ¿Cómo ha sido posible ocultar nuestra propia historia colonial?, ¿Cómo es posible que ignoremos el desgarró histórico con el que nació la democracia española abandonando al pueblo saharauí?, ¿Cómo es posible que el pueblo saharauí no aparezca en los discursos de recuperación de la memoria histórica española?

No podemos olvidar que, sin menospreciar la rigurosidad, el derecho de autodeterminación está reconocido legítimamente por todas las instancias internacionales que deben hacerlo, destacando a la misma Asamblea General de Naciones Unidas. Este derecho nunca ha estado en discusión para los organismos internacionales, como tampoco está en cuestión que legalmente España sigue siendo la Potencia Administradora según la ONU.<sup>2</sup> Otra cosa diferente, que no ajena, es la legitimidad y autoridad que desde los sucesivos gobiernos españoles

---

2 En el listado de Territorios No Autónomos (TNA) de la web oficial de Naciones Unidas, aparece una cita 2 referida a la administración del Sáhara Occidental, cita que aclara literalmente: “2. El 26 de febrero de 1976, España comunicó al Secretario General que a partir de dicha fecha daba por terminada su presencia en el Territorio del Sáhara y que estimaba necesario hacer constar lo siguiente: España se consideraba a partir de ese momento exenta de toda responsabilidad de carácter internacional en relación con la administración del Territorio, en vista de que había cesado su participación en la administración temporal establecida para el Territorio. En 1990 la Asamblea General reafirmó que la cuestión del Sáhara Occidental era un problema de descolonización que debía ser resuelto por el pueblo del Sáhara Occidental”, ver en <http://www.un.org/es/events/nonselfgoverning/non-self-governing.shtml>, 29/10/2011.



y gran parte de la esfera política internacional se otorga al sistema de Naciones Unidas, a sus resoluciones y procedimientos, y en general, a los derechos humanos.

Recordemos que la historia del pueblo saharauí quedó anclada a la historia española por el colonialismo español desde 1884, por la provincialización de la zona en 1958 y el abandono de la metrópolis cuando Marruecos invadió la zona violentamente a partir de la “Marcha Verde” a finales de 1975.<sup>3</sup> Mientras una parte de la población permaneció desde entonces en los territorios ocupados, otra parte de la población se exilió a Tinduf (Argelia), proclamando la República Árabe Saharaui Democrática, RASD (en adelante), el 27 de febrero de 1976, desde entonces gobierno saharauí en el exilio. Comenzó así una guerra que duró 16 años entre Marruecos y el Frente POLISARIO. Aunque se firmó el alto el fuego en 1991, aún no se ha celebrado el referéndum de autodeterminación, a pesar de ser un derecho internacionalmente reconocido del pueblo saharauí.

En resumen, de acuerdo a la normativa internacional, el Sáhara Occidental es un Territorio no Autónomo cuya Potencia Administradora continúa siendo el estado español, y por tanto, es un territorio pendiente de descolonización desde el punto de vista jurídico.<sup>4</sup> Se trata además de un territorio ocupado militarmente por Marruecos según el derecho internacional,<sup>5</sup> situación ante la que ninguna institución internacional ni estado concede legitimidad, soberanía o jurisdicción a Marruecos. Este escenario jurídico internacional es reconocido por la Asamblea General, el Consejo de Seguridad y la Unión Africana<sup>6</sup> en el seno de Naciones Unidas (AGNU, CS y UA en adelante), así como por más de los ochenta estados que reconocen internacionalmente a la República Árabe Saharaui Democrática,<sup>7</sup> la RASD, proclamada el 27

---

Como apuntan la totalidad de expertos en el tema, desde que la Asamblea General reconoce que sigue siendo un problema de descolonización, admite que la potencia administradora sigue siendo España, pues según la normativa internacional ni se puede ceder un territorio pendiente de colonización, ni su administración. De hecho, ningún país del mundo reconoce la soberanía de Marruecos.

3 La historia política y jurídica del Sáhara Occidental es desarrollada a lo largo del capítulo III.

4 Ya en 1955, año en el que España entra en la ONU, la Asamblea General de las Naciones Unidas –AGNU, en adelante– requirió al estado español para que, de acuerdo al artículo 73.e) de la Carta de las Naciones Unidas, comunicase las medidas que estaba tomando de cara a la descolonización. Como hiciera Portugal, España respondió que no poseía territorio colonial alguno sino “provincias de ultramar”. Aunque la maniobra jurídica utilizada fue el “Decreto de Provincialización” de 1958, la Resolución 2625 (XXV) de la AG de la ONU estableció que la condición jurídica de un territorio colonial es distinta de la condición jurídica del territorio metropolitano, ver en Soroeta (2009: 36).

5 Esta situación de explícita permisividad del incumplimiento del derecho internacional es comparable al caso palestino, análisis comparados al respecto en Barreñada (2002 y 2011).

6 Desde 1982, fecha en que la OUA invitó a participar a la RASD como estado de pleno derecho, Marruecos abandonó la organización africana, siendo el único estado africano que no forma parte. Para conocer el histórico posicionamiento de la UA a favor de la descolonización y autodeterminación del pueblo saharauí a través de sus resoluciones, ver López Belloso (2014: 168).

7 A pesar de ser reconocida como miembro de la Unidad Africana –UA– y por numerosos países latinoamericanos, ningún país europeo reconoce la RASD. Para un completo listado de los países que han reconocido la

de febrero de 1976 en Bir Lehlu, un día antes de que el ejército español abandonase la zona. También la ONU reconoce al Frente POLISARIO<sup>8</sup> (FP, en adelante) como el Movimiento de Liberación que legítimamente representa al pueblo saharauí. Por todo ello, el Sáhara Occidental es denominado en gran parte de la literatura política como “la última colonia de África”.

A día hoy, tras 40 años de exilio en Argelia y 40 años bajo ocupación militar, hay ya importantes investigaciones que documentan la violencia colonial transgeneracional que ha supuesto la expoliación ilegal del las riquezas del territorio,<sup>9</sup> el etnocidio cultural y la sistemática represión marroquí sobre las personas saharauis, como veremos a lo largo de la investigación. De hecho, en el año 2013 comenzaron a abrirse las primeras fosas comunes de personas saharauis ejecutadas por Marruecos. Por todo ello, la Audiencia Nacional española acoge varias demandas por genocidio sobre el pueblo saharauí.<sup>10</sup>

Recordemos, además, que el Estado español es responsable de la primera desaparición forzada documentada sobre una persona saharauí, ocurrida a manos del ejército español en respuesta a la lucha anticolonial. Fue la noche del 17 de junio de 1970, tras la *Intifada de Zemla*, cuando el pueblo saharauí salió a la calle por primera vez para reclamar pacíficamente su independencia en el barrio de Zemla (El Aaiún). Además de tirotear y asesinar a algunas

---

RASD por orden alfabético y por continentes incluidas las fechas de reconocimiento y de, en su caso, “retirada del mismo”, ver la web de la Coordinadora Estatal Solidaria con el Sáhara –CEAS–. Como la propia web recuerda de acuerdo con el Derecho Internacional relativo al reconocimiento de Estados, contenido el art. 6 de la Convención de Derechos y Deberes de los Estados “el reconocimiento de un Estado simplemente significa que el Estado que lo reconoce acepta la personalidad del otro con todos los derechos y deberes determinados en el Derecho Internacional. El reconocimiento es incondicional e irrevocable”. Por tanto, una vez que uno o varios Estados reconocen a la RASD como Estado soberano, estos Estados no pueden después revocar su reconocimiento, excepto en el caso de que la RASD deje de existir como Estado o en que deje de existir el Estado que extiende su reconocimiento a la RASD. Sólo se puede revocar el reconocimiento de un gobierno”. Listado e información disponible en: <http://www.saharaindependiente.org/spip.php?article91>, 22/12/2012. Para profundizar en reflexiones teóricas sobre la irrevocabilidad de los reconocimientos desde la teoría del estado, ver López Belloso (2005). El 6 de diciembre de 2012 el diario El País, en su Sección Internacional, informaba “El Parlamento sueco pide que la entidad saharauí sea reconocida como estado”, tratándose del primer estado europeo que plantea esta posibilidad. Ver en [http://internacional.elpais.com/internacional/2012/12/06/actualidad/1354795883\\_200965.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/12/06/actualidad/1354795883_200965.html), 6/12/2012.

8 Frente para la Liberación de Saguia el Hamra y Río de Oro, fundado el 13 de mayo de 1975, entre otros, por el líder revolucionario saharauí Ouali Mustafa Sayed, muerto en la batalla de Nuakchot a la edad de 27 años, en 1978.

9 Tema desarrollado profundamente en el capítulo III.

10 Ya son varias las demandas que desde diversas entidades se han interpuesto ante diferentes organismos denunciando la venta de armas a Marruecos. Para acceder al texto de la demanda interpuesta ante la Audiencia Nacional, ver <http://www.acaps.cat/Arxiu-documental/Resolucions/Altres/Demanda-en-la-Audiencia-Nacional-por-la-Venta-de-Armes-a-Marruecos>. Para más información por orden de interposición de las demandas ver: <http://periodismohumano.com/en-conflictoprimer-denuncia-por-la-venta-espanola-dearmas-a-marruecos.html> y <http://www.acaps.cat/Actualitat/Revista-de-premsa/Notes-de-premsa/Demanda-al-Gobierno-espanol-por-la-venta-dearmas-a-Marruecos>. Consultados: 27/2/2013.

de las personas que participaban de la manifestación, aquella noche, el ejército español detuvo, torturó y desapareció hasta el día de hoy al primer líder nacionalista saharauí, Mohamed uld Brahim uld Embarek uld Lebsir, más conocido como Mohamed Basiri. Escribía Enrique Dussel (2000) que España fue la primera nación colonial que abrió una nueva etapa de mercantilismo mundial con la invasión de América. Parece que también puede ser la última en cerrar formalmente los procesos de descolonización política en el planeta.

La primera vez que viajé a los campamentos era primavera de 2010, y aún retengo la sensación de la arena caliente golpeando la parte trasera de mis piernas a cada paso, bajo el sol de la hamada argelina. La misma sensación que tenía de pequeña en la aldea donde crecí, donde las calles son de arena blanca y los pies en chanclas se hunden, como en el desierto. Casi de manera gestáltica, con aquellos primeros pasos sobre la arena del desierto echó a andar esta tesis doctoral, en el cruce entre mi propio camino feminista y la “herida colonial” en la que habita hace décadas el pueblo saharauí.

No obstante, la decisión consciente vino después y comencé el trabajo de campo en abril del año 2011. El impacto experimentado ante la injusticia histórica producida por mi propio pueblo me llevó a situar mi proceso de desarrollo intelectual, que ya partía de unas ciencias sociales críticas, feministas y comprometidas con la emancipación social, al servicio de la cuestión saharauí. En mi opinión, esta decisión no se basó en una labor de solidaridad y altruismo activista, como suele ser interpretado por las ciencias sociales eurocéntricas, sino en la necesidad propia y colectiva de acceder a una memoria histórica que nos ha sido negada y ocultada, para poder acompañarla desde criterios de Justicia Social. Como escribió Lander,

De vez en cuando se hace indispensable dar un alto en la dinámica cotidiana de nuestra actividad para interpelar el sentido de lo que hacemos. Lejos están los tiempos en los cuales era posible ignorar toda responsabilidad ética en la producción del conocimiento, a partir de la fe ciega en el dogma cientifista de la Ilustración. Despertar del sonambulismo que caracteriza a la vida universitaria exige detenerse para volver a formular algunas interrogantes básicas. Preguntas pre-teóricas, que se refieren al sentido esencial de lo que hacemos: ¿Para qué y para quién es el conocimiento que creamos y producimos? ¿Qué valores y qué posibilidades de futuro son alimentados? ¿Qué valores y qué posibilidades de futuro son socavados? (Lander, 2000b: 1).

Uno de los dilemas éticos que más me han acompañado en el transcurso de investigación ha sido la pregunta sobre la pertinencia de la misma. En un contexto donde las necesidades básicas son crónicas y donde el desahucio político por parte de la comunidad internacional dura ya 40 años, ¿qué podía aportar una mirada feminista a una causa tan compleja como la causa saharauí? ¿Cuántos aguanta el discurso eurocéntrico de la liberación de las mujeres en un contexto cuya máxima potencialidad es la solidaridad grupal? ¿Por qué una feminista blanca y española puede contar cómo puede ser el feminismo saharauí? ¿Cómo no acabar haciendo una “investigación extractiva” (Pearce, 2011)?

En abril del año 2011, la Unión Nacional de Mujeres Saharaui presentaba el primer libro sobre mujeres saharauis escrito por ellas mismas. Aunque mi investigación no responde a una antropología a demanda en el sentido estricto, las palabras de Fatma El-Mehdi presentando este libro, afianzaron el sentido de mi recién nacido proyecto de tesis doctoral,

[...] tenemos un libro que he acabado de sacar, no tenemos muchas copias, porque nos ha costado sacarlo, ha sido el primer libro que han podido hacer las mujeres, o sea, donde las mujeres hablan por ellas mismas, ya que los anteriores documentos, libros, o documentales siempre lo hacía gente de fuera, y esta vez han decidido escribir ellas sobre su trayectoria. Es la primera edición y creo que va a ser muy interesante, y para nosotras va a ser una acción muy interesante para ir recopilando información y, recogiendo esa “estructura”, esa historia ¿no?... de trabajo en las mujeres que todavía está muy marginada. Bueno, en general la experiencia del pueblo saharauí está muy olvidada ¿no?, o marginada, o desconocida mejor dicho, pero siempre las luchas de las mujeres suelen sufrir más ese olvido y esa invisibilización [...] Yo creo que una de las primeras tareas que vamos a iniciar ahora es intentar complementar esta investigación e intentar tener vivas todas estas vivencias y todos estos logros que habían hecho las mujeres en un tiempo muy difícil, en unas condiciones de pobreza, de ignorancia, pero la verdad es que hicieron muchas cosas muy interesantes (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Estas palabras me convencieron de la importancia de seguir adelante con la investigación. En el camino comprendí que me encontraba ante una experiencia histórica que bien podía analizarse desde el enfoque de los feminismos descoloniales, sobre todo, teniendo en cuenta que las luchas de las mujeres saharauis han estado históricamente vinculadas a la lucha anti-colonial y nacionalista del pueblo saharauí, y que sin saber aún cómo, eso merecía empezar a ser contado. No he pretendido hacer una lectura propia de las prácticas y discursos de las mujeres saharauis, aunque algunas reflexiones personales hayan sido necesarias, ni hablar por las mujeres saharauis, sino traer a un imaginario feminista plural unas experiencias feministas situadas que pueden enriquecerlo aún más.

Ahora comprendo de mejor manera por qué es urgente recuperar los procesos y los sujetos por mucho tiempo desahuciados del pensamiento político y de las ciencias sociales, como elementos que precisamente aportan rigurosidad y sentido al trabajo académico.<sup>11</sup> En nuestro caso, como justificaremos teóricamente a lo largo del trabajo, indagar en la situación saharauí se ha convertido en una apuesta académica, política y ética que pretende recuperar parte de las memorias vividas en los procesos políticos de hombres y mujeres saharauis, precisamente porque éstas han sido anatemizadas por una mayoría de las ciencias sociales y por el pensamiento político feminista hegemónico.

---

11 Para una reflexión sobre las razones de la ausencia de los y las saharauis como sujetos epistemológicos deslegitimados en el ámbito de la teoría política y la filosofía política en las universidades españolas, ver Medina Martín (2013).

Desde esta perspectiva, esta tesis doctoral se sustenta en la necesidad de recuperar la memoria histórica de la agencia y de la resistencia de las mujeres saharauis en los campamentos de refugiados/as en Tinduf (Argelia), con el objetivo de fundamentar la existencia de un feminismo descolonial saharauí. Esta tarea, necesariamente, debe estar enmarcada y conectada con la propia historia de resistencia y re-existencia cotidiana y transgeneracional del pueblo saharauí. En la recuperación de esta memoria interseccionan, como veremos, las prácticas por la liberación nacional y las prácticas por los derechos de las mujeres en un contexto cultural y religioso bastante específico. Considero, como hipótesis última, que el inmenso ejercicio de recuperar la memoria de la agencia política desarrollada por estas mujeres durante más de 40 años, ejercicio al que pretendo contribuir de manera muy modesta con esta tesis doctoral, puede ofrecernos las claves para fundamentar un feminismo descolonial saharauí que desborde y enriquezca, en un giro descolonial, el clásico imaginario nacionalista a menudo pensado en términos eurocéntricos y patriarcales.

Es también una necesidad de primer orden que los movimientos feministas eurocentrados conozcan las complejidades de las luchas feministas de mujeres como las saharauis y se enriquezcan con ellas. Sólo a partir de este conocimiento situado y compartido es posible construir diálogos hacia una internacionalización realmente horizontal del movimiento feminista por la Justicia Global, donde nos atrevamos a reformular el pensamiento feminista occidentalocéntrico desde una conciencia colectiva global y respetuosa con la diversidad cultural, ética y religiosa de las luchas feministas.

Sin duda, en esta investigación que ahora presento, hay mucho de atrevimiento en todos los sentidos de la palabra. Intentar recuperar parte de la memoria de estas mujeres ha resultado, como era de esperar, una tarea incompleta y parcial que necesita de numerosas investigaciones posteriores. Entiendo esta investigación como una propuesta inicial, una ventana por la cual intento asomarme a la politización de las experiencias históricas (más que presentes) de las mujeres saharauis, desde una mirada de la teoría política feminista descolonial. Para ello, los discursos y prácticas sobre las resistencias de las mujeres saharauis han sido contemplados histórica y antropológicamente, asumiendo los límites que en esta tarea haya podido causar mi formación cercana al ámbito de la filosofía política, pero es de obligada tarea para la filosofía política acudir a la antropología social y a la historia. En el mismo sentido asumo la carga eurocéntrica que, a pesar de haber intentado evitar, seguramente mantienen muchos de los conceptos, categorías y conclusiones planteados en la investigación. Después de todo, uno de los retos más interesantes que esta tesis ha abierto de cara a investigaciones futuras es el abordaje de la cosmovisión saharauí desde las interpretaciones de las propias mujeres saharauis, como posible herramienta de enriquecimiento de sus propias luchas feministas y de las nuestras.

A pesar de las limitaciones citadas y de todas las potencialidades que no pudieron ser abordadas en el trayecto de la investigación; sí que considero urgente que como feministas

nos atrevamos a dialogar, compartir y construir con otras formas de pensar los feminismos en otras realidades históricas y culturales, aún reconociendo las serias dificultades académicas que esto implica, sobre todo, cuando nuestras metodologías ni están pensadas en claves interculturales, ni están diseñadas para trabajar con comunidades en conflicto (Leyva, 2011).

Además de una ventana, esta investigación es también un puente que pretende aunar la trayectoria histórica del pueblo saharaui con los paradigmas feministas descoloniales latinoamericanos. Un puente *latinoaficano* (Espeleta, 2012) que busca abrir el camino a una mirada descolonial de las luchas de las mujeres saharauis, bebiendo de teorizaciones feministas descoloniales de las mujeres suramericanas, principalmente. Un puente que va desde las *mujeres puente* del feminismo de color latinoamericano hasta las *mujeres talha* del desierto argelino.

Para sustentar la investigación en el ámbito de las ciencias sociales, los marcos epistemológicos usados en la investigación son presentados en los capítulos I y II. En el capítulo I se presenta la investigación y la delimitación de las “sujetas de pensamiento”, se introduce la epistemología descolonial, hilada con conceptos como “colonialidad del saber”, “colonialidad del poder” y “matriz colonial del poder”, y por último, se abordan los ejes epistemológicos feministas de la investigación a través del conocimiento situado de Donna Haraway y la denuncia de “la mujer promedio del tercer mundo” de Ch. T. Mohanty.

Como es sabido, las reformulaciones epistemológicas que en los años 70 y 80 del siglo pasado nutrieron las ciencias sociales a partir de las reflexiones feministas que otorgaban sexo y color al conocimiento desembocaron en los conocimientos situados. Junto a los estudios sobre los vínculos entre las nociones de saber, poder y verdad desarrollados por Foucault (1979, 1980 y 1995), estas herencias han sido extensamente desarrolladas por el posestructuralismo, el posmodernismo, los pensamientos feministas, los estudios culturales y, posteriormente, las propuestas feministas descoloniales.<sup>12</sup>

En la actualidad, todas estas propuestas conforman un conjunto de aportaciones teóricas y epistémicas que no pueden dejar de ser reconocidas en el ámbito de las ciencias sociales y que, en lo epistemológico, sitúan a la persona investigadora en el mismo plano crítico que el “objeto de investigación”. Se trata de una estrategia metodológica que apuesta por contemplar también la “raza”,<sup>13</sup> la cultura, la clase, las creencias, la edad, el sexo, etc. de la persona que

---

12 A lo largo de la presentación de las bases epistemológicas de la investigación en el capítulo I, se irán desgarnado las relaciones entre estos diversos paradigmas. Como evidenciamos a lo largo del trabajo, el deslizamiento desde el concepto de decolonialidad al concepto de descolonialidad ocurrido en los últimos años hace que incluso los mismos autores/as opten por uno u otro concepto según las fechas de sus obras. A sabiendas de que ha existido un profundo debate terminológico y conceptual al respecto, este trabajo usará el término descolonial de manera generalizada y decolonial en aquellos casos donde los autores y autoras así lo hagan en sus propios textos. Para profundizar en estos debates ver especialmente Restrepo y Rojas (2010) y para un análisis sobre los alcances y limitaciones de los estudios decoloniales, ver GESCO (2012) y Puentes (2014).

13 A lo largo del trabajo usaremos la noción de “raza” entrecomillada, de acuerdo con las tesis de Quijano,



investiga, como punto de partida de la investigación social.

En el capítulo II se introducen los feminismos descoloniales y se despliegan las epistemologías feministas profundizando las reflexiones aportadas por el debate entre la Segunda y la Tercera Ola del pensamiento feminista, presentando como antecedentes de los feminismos descoloniales al feminismo lesbiano, negro y chicano. A continuación, se desarrolla la interseccionalidad como propuesta metodológica y se acude a conceptualizaciones feministas críticas de “experiencia”, “agencia” y “resistencia” que nos permiten discutir los feminismos ontológicamente. El capítulo II finaliza atendiendo a las críticas que desde el feminismo descolonial latinoamericano se realizan ante las propuestas descoloniales y cuyos planteamientos, hacen de insumos para los siguientes capítulos.

En especial, mientras las tesis descoloniales han puesto en evidencia las limitaciones del pensamiento foucaultiano, que no supo ver cómo los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscribían en un estructura más amplia de carácter mundial configurada por la relación colonial (Castro-Gómez, 2000); las feministas descoloniales han aportado el desvelamiento del eurocentrismo en el pensamiento político feminista generado en Occidente y del androcentrismo en el propio pensamiento político descolonial, por ejemplo, frente Quijano o Dussel.

Según estos aportes, las decisiones sobre aquello que investigamos, con quiénes, cómo y para qué, el contexto heurístico de cualquier investigación, ya posee un elevado contenido político. De un lado, porque estas decisiones están insertas en un espacio de saber-poder como es el académico; y de otro, porque las producciones del conocimiento científico, como argumentan las propuestas descoloniales y feministas, ya poseen también su propia corpo-política y geo-política del conocimiento. No reconocer esta dimensión política del conocimiento bajo criterios ortodoxos de objetividad y neutralidad, invisibilizaría la parcialidad y la finitud de todo conocimiento social que, a fin de cuentas, siempre estará mediado por el contexto socio-político y cultural de nuestros cuerpos y comunidades.

Asumo por tanto que el diseño de este trabajo está mediado y conectado con mis propios procesos políticos, personales y colectivos; lo que ha tenido consecuencias innegables sobre las preguntas a través de las cuales brotó esta investigación, preguntas que no fueron ajenas a mi condición de mujer feminista, de “clase media”,<sup>14</sup> blanca, andaluza, castellanohablante y

---

para quien la idea de “raza” es literalmente un invento, pues nada tiene que ver con la estructura biológica de la especie humana. Si bien los rasgos fenotípicos se hallan en el código genético, según Quijano, no poseen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluidos aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales (2000: 203). En este mismo trabajo el sociólogo desarrolla la antecendencia de la pureza de sangre en la conceptualización de la categoría “raza”. Para un trabajo dedicado en exclusiva a las categorías “raza”, racismo y color, ver Quijano (2000a).

14 Usamos este concepto en un sentido amplio, no analítico. Sobre todo teniendo en cuenta la perspectiva de los colectivos subalternos, pensando a partir de las perspectivas de hombres y mujeres saharauis, especialmen-

vinculada al mundo académico como docente e investigadora, entre otros factores. Lejos de presentarme como la voz invisible y anónima autorizada por la ciencia como investigadora, mi propio recorrido vital y político me ha guiado y acompañado hacia una tesis doctoral que pretende indagar el posible desarrollo histórico de un feminismo descolonial saharauí. En definitiva, mi interés por un feminismo descolonial saharauí en el contexto de los campamentos saharauís se convirtió en el corazón de esta investigación a partir de mi propia trayectoria vital, política e intelectual, de mi evolución teórica y política. Como escribiera Xochitl Leyva en “¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política”,

Partimos de la premisa básica de que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado, por el contrario, la producción del conocimiento está marcada geo-históricamente y, además, tiene un valor y un lugar de origen (Mignolo 2001). La afirmación de que los conocimientos son y están situados (Haraway 1988) surge de una crítica radical al objetivismo patriarcal y nos invita a reconocer desde dónde estamos hablando, desde dónde estamos produciendo conocimiento, qué tiene que ver ello con nuestra clase, raza, género, etnia, etc. Una premisa epistémica como ésta también supone que no existe una sola verdad ahí esperando a ser descubierta por el observador imparcial a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y contingente. Varias feministas, pioneras de estos debates, han afirmado y demostrado cómo nuestras representaciones son productos de nuestro propio posicionamiento frente a quienes representamos (Leyva, 2011: 591-629).

En el capítulo III, a partir de la memoria histórica y el debate de los derechos humanos desde una perspectiva intercultural, se conecta con los trabajos poscoloniales que sobre la temática saharauí ya han sido realizados, destacando la ausencia de las mujeres en ellos. Así, desde las críticas al androcentrismo de los estudios poscoloniales, el capítulo interroga sobre el lugar de las mujeres saharauís en las memorias históricas subalternas y sobre la politicidad de sus experiencias. Como respuesta, la segunda parte del capítulo III realiza un recorrido histórico que abarca por etapas la sociedad saharauí tradicional hasta nuestros días, para recabar las experiencias coloniales y las experiencias de resistencia que a ambos lados del “Muro de la Vergüenza” han venido construyendo la “herida colonial saharauí”. Es precisamente esta herida colonial, donde también emerge el “pensamiento fronterizo saharauí”, la que será analizada desde una mirada feminista a partir de los marcos epistemológicos presentados, la bibliografía existente y las entrevistas realizadas.

En lo metodológico, entonces, realizaremos esta investigación atendiendo a la “herida colonial” que atraviesa transgeneracionalmente al pueblo saharauí; aunque en especial, acudiremos a las experiencias coloniales y a las experiencias de resistencia de las mujeres saharauís, para indagar las agencias políticas y las construcciones identitarias producidas, ambas vin-

---

te. Como señala Spivak “la subalternización significa cortar la conexión entre las líneas de movilidad social, de acción social, de la esfera pública y un grupo” (2010: 36). Es en este sentido que contrapongo los términos “clase media” y subalternidad. Para profundizar en la concepción originaria del concepto de subalternidad, ver Gramsci (2000).



culadas a sus reivindicaciones como mujeres. Mi hipótesis es que estos análisis nos pueden ofrecer las bases teóricas para comprender estas experiencias como una forma propia de conocimiento legítimo de las mujeres saharauis, un feminismo descolonial saharauí.

No obstante, paralelamente a la exposición de las experiencias propias de las mujeres a lo largo del trabajo, se hizo necesario atender a las experiencias coloniales y de resistencia del propio pueblo saharauí de manera colectiva. Sin este enmarque previo hubiera sido inadecuado indagar en las experiencias propias de las mujeres saharauis, quienes, como veremos, vinculan sus propias luchas por los derechos de las mujeres a las luchas comunitarias del pueblo saharauí por el territorio y la celebración del referéndum de autodeterminación.

Precisamente esta articulación histórica entre nacionalismo y feminismo se convirtió entonces en eje metodológico del trabajo, que espero haber respondido en la medida de lo posible. Me parece relevante aclarar que postular el desarrollo de un feminismo descolonial en los campamentos saharauis a lo largo de 40 años, no presupone desconocer las problemáticas de género que en los mismos puedan existir. De hecho, existen prácticas y discursos feministas propios porque aún existen muchos retos y serias dificultades en los campamentos.

Es más, como ocurre en nuestras propias sociedades, las “feministas” saharauis no suponen una abrumadora mayoría de mujeres en los campamentos; pero, sin duda, el interés de la complejidad histórica que sustentan estos planteamientos a través de la lucha nacionalista, bien merecían, en mi opinión, una tesis doctoral introductoria al respecto. En cualquier caso, no son las problemáticas de género actuales en los campamentos el objeto de este trabajo, lo que supondría otra investigación diferente.<sup>15</sup> Aunque en la investigación aparecen reflexiones sobre estas dificultades actuales en clave de género en los campamentos, no es éste su principal objeto, sino la propia trayectoria histórica que ha permitido que en la actualidad de los campamentos haya grupos de mujeres resignificando cultura, religión y tradiciones cuando es necesario, pero reclamándolas también en aquello que es positivo para las mujeres. Haciendo, por tanto, feminismo descolonial.

Finalmente, en el capítulo IV se comienza presentando a los que son hoy feminismos descoloniales y poscoloniales de referencia, el feminismo islámico, el feminismo africano, el feminismo indígena y el feminismo comunitario, a partir de los cuales se realiza una lectura del devenir identitario feminista de las mujeres saharauis, teniendo en cuenta sus experiencias cotidianas de violaciones de derechos humanos, sus diferencias de relación social de género

---

15 Un análisis sociológico sobre las condiciones actuales como el indicado necesitaría de un estudio profundo sobre las relaciones entre cooperación y género, que sin duda son claves para comprender la realidad actual desde el punto de vista del género, ya que, como es sabido, el género ha tornado concepto indispensable en las políticas de cooperación. También hubiese necesitado de un cuidado estudio sobre el pluralismo jurídico existente en los campamentos que afecta especialmente a las relaciones familiares a través de la *sharia* y de manera específica a instituciones como el matrimonio, la dote o el divorcio. Estas tareas quedarán pendientes para futuras investigaciones

como constructoras de los campamentos, su diversidad generacional y por último, la identidad feminista y el debate existente al respecto. De este modo se desarrollan las pasarelas y enlaces entre el conocimiento producido por las feministas africanas, indígenas, comunitarias e islámicas con las resistencias llevadas a cabo por las mujeres saharauis históricamente en el contexto de la lucha por la liberación nacional. Así, de la mano de estos otros feminismos, las interacciones entre sexo-género, nacionalismo, cultura, tradición y religión pueden explicar cómo se ha conformado un feminismo descolonial saharauí. Para cerrar el texto son desarrolladas las principales conclusiones del trabajo y las referencias bibliográficas correspondientes.

# Capítulo I

## Presentación de la investigación y sus bases epistemológicas

### 1. PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

#### 1.1. Situándome a mí misma: una lectura encarnada de las elecciones epistemológicas

Como cualquier investigación basada en la epistemología de los conocimientos situados, epistemología por demás de tradición feminista, no podía dejar de comenzar la tesis en el Capítulo I “Situándome a mí misma”. En este apartado realizo algunas reflexiones personales y teóricas sobre cómo mi propia trayectoria vital e intelectual ha desembocado en una tesis doctoral sobre el devenir histórico del feminismo descolonial en los campamentos saharauis.

Nací el 21 de septiembre de 1978. Llegaba por entonces la democracia al Estado español y nacía la Constitución Española a finales de ese mismo año. Para entonces, España se había retirado del “Sáhara español” dejando en manos de Marruecos y Mauritania la zona, tras haber firmado los Acuerdos Tripartitos de Madrid el 14 de noviembre de 1975. Estos acuerdos, “inmorales, ilegales y políticamente suicidas” (Ruiz Miguel, 2005) legitimaron la definitiva invasión militar marroquí del territorio.

Curioso nacimiento el de nuestra democracia, traía bajo el brazo la venta de una de sus provincias, la número 53, el “Sáhara Español”. Hoy es conocido que el abandono del Sáhara Occidental fue moneda de cambio por el apoyo internacional de EE.UU. a la existencia de una monarquía parlamentaria en España tras la dictadura franquista (Gimeno, 2014: 17-24). De hecho, aún hoy perdura el secreto oficial decretado sobre gran parte de la documentación que atañe al Sáhara Occidental por la franquista Ley 9/ 1968, de 5 de abril sobre Secretos Oficiales, modificada por la Ley 48/1978, de 7 de octubre<sup>1</sup>. Precisamente también en 1978, en la revista *Interviú* salían a la luz los acuerdos secretos que acompañaban los Acuerdos tripartitos de Madrid, donde España se garantizaba una parte en la explotación de los recursos naturales

---

1 Para indagar en el funcionamiento y aplicación de esta ley sobre los asuntos del Sáhara Occidental, ver Barona (1998: 44, 179-182).

del territorio saharauí a cambio de su retirada<sup>2</sup>.

Durante los 6 años siguientes al comienzo de la guerra entre Marruecos y el Frente POLISARIO, apenas existió en España información al respecto. No fue hasta el año 1981, cuando el programa de televisión española *Objetivo*, en un especial llamado “Objetivo Sáhara”, realizara el primer documental gráfico expuesto ante la opinión pública española sobre lo que ya suponía seis años de guerra silenciada entre el Frente POLISARIO y Marruecos<sup>3</sup>, guerra que inició tras la Marcha Verde a finales de 1975.

Cuarenta años después, para el sistema jurídico internacional el Sáhara Occidental continúa siendo un Territorio No Autónomo de los dieciséis que quedan el planeta, cuya potencia administradora es España. Sin embargo, según la élite política del hasta hace poco bipartidismo español, se trata de un conflicto entre Marruecos y el Frente POLISARIO. Sin duda, en una u otra versión hay un elemento común: queramos o no, lo saharauí trae a nuestra consciencia uno de los grandes precios de la transición española, una parte de nuestra propia memoria histórica que ha sido políticamente silenciada.

Crecí yendo y viniendo de una pequeña aldea onubense, lugar de procedencia de mis padres, al pueblo más cercano donde vivíamos los días entre semana. Mi madre, nacida en 1944 en la aldea, “ama de casa”, apenas asistió al colegio. Antes de casarse, ya había trabajado no sólo en la casa familiar, sino también fuera de la casa, normalmente como “muchacha de servir”<sup>4</sup> para familias latifundistas de la zona o familias sevillanas bien posicionadas. Una vez casada, también a menudo trabajó fuera de la casa, como cuidadora de personas mayores, vendedora de ropa o asistente de limpieza. Mi padre, nacido en 1942, tenía algunos estudios medios y era electricista y fontanero de profesión. Con una férrea formación religiosa y militar, enfrentó el desempleo estructural de la Andalucía rural durante años. La infancia de ambos se desarrolló en un contexto de posguerra donde el hambre sólo era superada por el contexto de miedo y silencio de la época. Soy la segunda de cuatro hermanos, donde las tres primeras somos mujeres y la segunda hija con formación universitaria.

No procedo de una familia de “clase media”, pero asumo el sentido amplio de pertenecer a la “clase media” en relación a esta investigación. Las posibilidades recibidas de acceso a los diversos grados de formación académica y a una atención sanitaria normalizada, entre otros ejemplos, sí me situarían en ese sentido amplio de “clase media” desde las perspectivas subalternas (Spivak, 2010: 36). Como niña y adolescente, las experiencias de desigualdad eco-

---

2 El tema de los acuerdos secretos sacados a la luz por *Interviú* es desarrollado en profundidad en el capítulo III.

3 Para ver las dos partes del documental, <http://www.rtve.es/alacarta/videos/programas-y-concursos-en-el-archivo-de-rtve/ex-Sáhara-espanolobjetivo/938779/>, y <http://www.rtve.es/alacarta/videos/reporterosde-la-historia-de-tve/ex-Sáhara-espanol-ii-objetivo/938778/21/5/2011>. Consultado: 21/10/2011.

4 Término usado en la época para denominar a aquellas mujeres jóvenes rurales que iban a trabajar como asistentes de las familias bien posicionadas en las ciudades.

nómica siempre estuvieron presentes debido a las difíciles situaciones económicas familiares. También las desigualdades de sexo y género fueron parte de mis experiencias más tempranas en un entorno familiar y social cargado de violencias patriarcales. Probablemente, en mi caso, estas experiencias marcaron mi desenvolvimiento ético y despertaron en mí sensibilidades muy específicas con las desigualdades e injusticias sociales, (aunque no por ello todas las experiencias desigualitarias son siempre elaboradas de la misma manera).

Con la guerra, una parte de la población saharauí permaneció bajo la ocupación militar marroquí, y otra en el exilio argelino donde los hombres hacían la guerra en el frente y las mujeres, tras años de epidemias y escasez extrema, convertían los campamentos en la República Árabe Saharaui Democrática, garantizando educación y salud para todos y todas<sup>5</sup>. Durante la década de los años 80, en los campamentos saharauis se consiguieron índices de alfabetización y salud inusuales en situaciones de conflicto, a pesar de la situación extrema, paliada en un principio sólo por la ayuda humanitaria argelina. En 1991 se firmaba el alto el fuego bajo la ONU y la OUA, y parecía que el referéndum y el retorno ya eran una realidad, tras 17 años de espera en el exilio. Aunque el referéndum saharauí se programó para 1992, las diversas disputas censales y políticas lo retrasaron un año tras otro, y hasta hoy, nunca se celebró. La película “Los baúles del retorno” (Miró, 1995), recogía el desvanecimiento del sentir esperanzado del retorno en el pueblo saharauí<sup>6</sup>.

En 1992, cuando yo contaba con 13 años, mi familia emigró de la aldea a la ciudad de Sevilla. Las posibilidades de trabajo en la Sevilla Universal del 92 prometían lo que la democracia no conseguía en las zonas rurales andaluzas: empleo y dignidad. Mi familia ya había emigrado anteriormente a Barcelona y Alemania antes de que yo naciera, y quizás por eso nunca faltaron a la mesa los relatos sobre la otredad. Es probable que así naciese mi interés por las construcciones identitarias y su base en las experiencias individuales y colectivas, lo que junto a mi compromiso con la justicia social, me llevó con los años a indagar en la construcción ética y política de la alteridad. Estos relatos sobre la emigración me generaron preguntas que con los años identifiqué como antropológicas y políticas. Sin duda, la emigración a la ciudad me permitió experimentar lo que esta investigación denominamos como la corpo-política y la geo-política del conocimiento y los conocimientos situados, ya que pude reconocer las profundas diferencias entre la mirada rural y urbana del mundo. En cualquier caso, Sevilla no supuso la ansiada prosperidad a la familia, más bien conllevó una dura época de carencias. Es mi madre, en ese momento, quien provee a la familia dentro y fuera del hogar durante algunas épocas, trabajando como cuidadora en la ciudad, además de encargarse de todas las labores familiares.

Mientras tanto, en los campamentos saharauis, mientras los hombres hacían la guerra en el

---

5 Todas las etapas mencionadas son desarrolladas en el capítulo III.

6 Ver on line en [http://www.filmotech.com/v2/es/FX\\_FichaPelícula.asp?ID=55](http://www.filmotech.com/v2/es/FX_FichaPelícula.asp?ID=55). Consultado: 25/10/2015.

frente, son las mujeres saharauis exiliadas quienes gestionan, construyen y organizan en los campamentos saharauis no sólo como retaguardia, sino principalmente, como la base social y política de la República Árabe Saharaui Democrática. Son ellas quienes van a crear las condiciones materiales para que la RASD, en tanto proyecto político y social, exista y funcione. Sin embargo, como será desarrollado en sus respectivos epígrafes, la desvalorización y la despolitización del trabajo realizado por las mujeres empobrecidas, tanto en su dimensión política como feminista, ha sido una constante histórica denunciada por los feminismos descoloniales. Por eso para esta investigación es importante revisar sus experiencias de resistencia, en un intento de re-politizarlas desde su agencia política.

Para finales de los años 90 y la década de los 2000, la situación saharauí continuaba sin resolverse, fracasaban el Plan Baker I y el Plan Baker II y el referéndum cada vez se alejaba más. Sin embargo, las mujeres y hombres saharauis continuarían construyendo su vida cotidiana en los campamentos como pueblo en resistencia hasta la llegada del referéndum. También en los territorios ocupados, donde las desapariciones, torturas y asesinatos de las personas saharauis se habían convertido en sistemáticas bajo los años de plomo del Hassan II, nacía la intifada saharauí de 2005 y el pueblo salía a la calle para pedir pacíficamente la liberación del Sáhara Occidental.

Tras mis estudios de bachiller y C.O.U en un instituto sevillano público (1993-1996), realicé estudios de la Facultad de Derecho de la Universidad Hispalense (1996-2001). Durante los estudios universitarios, comencé a participar del activismo estudiantil, siendo delegada de facultad durante algunos años, lo que me permitió conocer de cerca los procesos de construcción política de demandas colectivas en el ámbito estudiantil. Mientras tanto, trabajaba en la hostelería para costear los estudios. Finalizados los estudios de derecho, fueron determinantes en mi devenir personal e intelectual tres experiencias muy concretas.

En primer lugar, mi experiencia laboral voluntaria durante dos años como asesora jurídica a personas inmigrantes en diversas ONG de la ciudad (2001-2003). Durante estos años, conocí muy de cerca los débiles límites del estado de derecho democrático y social hacia dentro, a menudo arbitrario y discrecional hacia quienes llegaban de fuera: la otredad construida como límite legal y ético. Desarrollé entonces una mirada crítica hacia el derecho y necesité comprender cómo fundamentamos política y socialmente las exclusiones legales; de hecho, años después dedicaría mi tesina de doctorado a este tema, a la construcción de las exclusiones legales bajo la categoría política y antropológica de “la inmigración ilegal”. En los mismos años, mi labor como activista en varios colectivos y organizaciones sobre derechos humanos me ayudó a comprender profundamente las serias limitaciones de las posibilidades de incidencia política de estos colectivos cuando se desconocen “los mapas del poder” históricamente contextualizados. En este sentido, haber estudiado derecho se convirtió también en una interesante herramienta.

En segundo lugar, mientras seguía trabajando en la hostelería, simultáneamente realicé un curso de posgrado denominado “Globalización, migraciones y relaciones interétnicas”, organizado por el departamento de Antropología Social de la Universidad (2002-2003). Esta formación me permitió comprender algunos de los engranajes globales en torno al capitalismo y al racismo desde una perspectiva global y teórica. La sinergia de estas dos experiencias, la laboral y la académica, marcaron los siguientes años y, cansada de experimentar el derecho como herramienta de poder simbólica y material ante personas que pretendían acceder a una vida mejor, decidí abandonar mi preparación para el ejercicio de la abogacía. En aquel momento preciso, con 24 años, el derecho dejaba de ser una herramienta para continuar creciendo, intelectual y profesionalmente; y se convertía en una dificultad, más que en una solución, en mi labor jurídica con las personas migrantes. Fue entonces cuando, aún sin saberlo, las ciencias sociales y en especial la filosofía política y la antropología política se convirtieron en mis nuevos horizontes de búsqueda.

Así, en este contexto de transición profesional e intelectual, llegó la tercera experiencia en cuestión y realicé el Programa de Doctorado: “Derechos Humanos y Desarrollo”, de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), enmarcado en disciplinas como la filosofía política y la sociología política (2003-2004). Quizás, la experiencia más sobresaliente en mi vida intelectual hasta hoy. La inserción en el mundo de las teorías críticas latinoamericanas fue tan importante como la convivencia cotidiana con una mayoría de compañeros/as latinoamericanos/as en las clases de doctorado. Fue entonces cuando comencé a elaborar teóricamente muchos de aquellos interrogantes antes señalados desde disciplinas como la sociología política, la filosofía política y el pensamiento político feminista. Acabada la docencia en el doctorado, obtuve una pequeña beca en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) y uno año después realicé mis primeras estancias como investigadora en el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombia (2004-2006). Por fin abandonaba la hostelería.

Tuve la suerte de conocer en profundidad Colombia y recorrer algunos países latinoamericanos. Así realicé mis primeros contactos con cosmovisiones y comunidades indígenas, encuentros que cuestionaron para siempre la que hasta entonces fue una inconsciente visión eurocentrada de la realidad. También allá tomé contacto con la pobreza y la violencia extrema, especialmente en el caso de las comunas de Medellín, donde los descuartizamientos y las masacres habían sido habituales hasta el año 2001. Experimenté con comunidades indígenas y campesinas las consecuencias del desplazamiento forzado, producido especialmente por megaproyectos y a manos de paramilitares. Con las mujeres de la Ruta Pacífica comprendí las complejas apuestas de un sector del feminismo colombiano en un contexto de violencia extrema y de guerra no reconocido internacionalmente. En concreto, compartí varias semanas con la comunidad “Civipaz”, quienes desafiando las amenazas paramilitares y con la colaboración de Justicia y Paz y Médicos sin Fronteras, se encaminaron a recuperar las tierras arrebatadas años atrás. El propio campamento, sus asambleas y la marcha de llegada final a las casas y a



las tierras quedaron registradas en un documental dirigido por Javier Corcuera<sup>7</sup>.

Mis vivencias previas con personas inmigrantes, a menudo amigos y amigas cercanos cuyas vidas quedaban expuestas a todo tipo de vulnerabilidades, y mis vivencias en Abya Yala<sup>8</sup> me acercaron a dolor cotidiano y político del Sur Global<sup>9</sup>. Ambas experiencias me mostraron la evidencia —no siempre reconocida por las feministas europeas occidentalizadas— de ser una privilegiada en las estructuras del poder global, también en tanto mujer. Estas advertencias me iniciaron en un proceso de reflexión sobre los privilegios del feminismo como propuesta política de marcado contenido liberal y/o marxista, entre otras posibilidades, pero en cualquier caso eurocéntrica.

Como *lo personal es político*, acudiendo al histórico lema feminista, mediante las experiencias comentadas yo comenzaba a intuir la profunda relación de los deseos y las emociones con las subjetividades políticas, y el rol fundamental que éstas tenían en la construcción de los procesos colectivos de luchas políticas. También comencé a comprender que, a menudo, las búsquedas personales y subjetivas están en consonancia con las búsquedas intelectuales y colectivas. Los encuentros y desencuentros entre estructuras y agencia que han atravesado mi cuerpo y mis experiencias personales y profesionales, sin duda, han marcado hasta hoy los puntos de partida epistemológicos en los que se basa esta investigación, también interesada en esta tensión entre estructura y agencia en el caso de las mujeres saharauis desde la antropología política y la filosofía política.

Ahora cuento con 37 años y desde el año 2008 soy profesora asociada en el Área de Filosofía del Derecho en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. No obstante, mi labor como docente e investigadora, también me resitúa constantemente en la reflexión sobre el para qué las ciencias sociales y su relación con el poder en sus facetas discursivas y materiales.

---

7 Este documental sobre la vuelta a las tierras, junto a otros cuatro casos sobre derechos humanos a nivel global, son parte del documental “Invisibles” (2007), producido por Javier Bardem y ganador del premio Goya al mejor documental ese mismo año. Ver on line en: <http://www.peliculas4.com/ver-invisibles-online-9-1564.html>. Consultado: 31/10/2015.

8 Nombre ancestral que usan las comunidades originarias para hacer referencia a “Nuestra América”.

9 En este trabajo nos referiremos al Sur y al Norte desde una perspectiva simbólica a lo largo de todo el texto, usando las palabras de Boaventura de Sousa Santos cuando afirma que “el Sur es pues usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo” (2009: 12). Así, al utilizar estos términos, entendemos la existencia de nortes en los sures y sures en los nortes. Además, asumimos la posible producción de conocimiento hegemónico y eurocéntrico en el sur geográfico, por ejemplo, por parte de las élites políticas o económicas o simplemente grupos o individuos con poder; así como la producción de pensamiento descolonial y/o crítico desde los sures del norte geográfico. Para un debate más conceptual en la materia, diferenciar entre las nociones localización social y localización epistémica, ver entrevista realizada a Grosfoguel por Lamus (2007). Según el autor, es posible estar localizado/a socialmente en el lado dominante de una relación de opresión, pero asumir una localización epistémica desde el lado dominado de dicha relación, y también puede ocurrir, estar localizado/a socialmente en lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación.



Actualmente, la producción posfordista de papers, la jerarquía estructural universitaria y los nimios salarios del cuerpo docente más joven, hacen de la universidad española un espacio difícil para elaborar pensamiento colectivo crítico. Ante eso, soy partícipe de colectivos universitarios críticos que reclaman una academia consciente en su responsabilidad pública de producir un conocimiento que otorgue herramientas y acompañe a la emancipación social, en defensa de esa otra “universidad de retarguardia” a la que se refiere Boaventura de Sousa Santos (2009). Por tanto, esta investigación también conlleva, tal y como lo plantea Juan Carlos Gimeno, director de esta tesis doctoral

[...] un desafío para la práctica de la antropología y de las ciencias sociales, cuya función consiste en ampliar nuestro conocimiento de la realidad, y el Sahara Occidental es un espacio caracterizado por las sombras y los silencios. El peligro que enfrentamos las ciencias sociales y la antropología es contribuir a proyectar las sombras y a oscurecer aún más las sombras y a profundizar los silencios, padeciendo una ceguera de segundo orden que no nos deja ver que no vemos. Nuestra función debería ser ofrecer relatos científicos sobre las situaciones que están ocurriendo en el mundo real. Nuestros relatos no pueden quedar limitados a las versiones que los poderosos quieren ofrecernos con sus versiones legitimadoras del estatus quo. La versión hegemónica de la historia que conocemos del Sahara Occidental se conforma a partir de estos últimos argumentos (Gimeno, 2015: 7).

En el ámbito de la docencia, aunque he impartido asignaturas diversas vinculadas a la Filosofía política y los Derechos Humanos, mi principal campo de investigación ha sido el pensamiento político feminista. La epistemología feminista descolonial se convirtió en el punto de arranque que sustenta este trabajo de investigación, elección que me ha permitido una mirada interseccional a las diversas variables en el análisis como sexo-género, “raza”, etnia, clase, religión, colonialidad, refugio, nacionalismo, etc., así como acudir a diversas disciplinas como son la antropología, la historia, la filosofía política y la teoría política. En resumen, nada tiene de casual que sea la epistemología feminista descolonial la elegida para acercarme a las experiencias de resistencia y agencia de las mujeres saharauis en un contexto de refugio prolongado y lucha anticolonial, religión islámica y tradiciones bereberes, beduinas y africanas. Como escribe la feminista y educadora popular argentina Claudia Korol, los feminismos descoloniales,

[...] no sólo han cuestionado a las concepciones patriarcales de ciertas izquierdas, sino también a determinadas perspectivas de un feminismo burgués, funcional a las políticas de explotación capitalista. Han abierto un camino para unir en un mismo cuerpo colectivo, las rebeldías frente a la explotación capitalista, a la violencia imperialista que mata/ invade/ destruye en nombre de la absurda racionalidad occidental; y para desafiar simultáneamente la opresión patriarcal, el racismo, la xenofobia, el neocolonialismo transnacionalizado (Korol, 2010: 35).

Para aterrizar esta estrategia metodológica fue necesario desplazar mil rol clásico de inves-

tigadora, “salirme en lo posible” de los paradigmas que sustentan el pensamiento feminista hegemónico occidental (Casado, 2003). Ya sea en su versión liberal, marxista, psicoanalítica o posmoderna, todas estas versiones feministas comparten unas ideas comunes: la opresión común de todas las mujeres bajo el patriarcado y la unidad del sujeto político feminista en “la mujer”; ideas que los feminismos descoloniales cuestionan abiertamente (Meloni, 2012). Si “la mujer” ha ocultado la diversidad de mujeres, el patriarcado abstracto y ahistórico ha sido la excusa para convertir las necesidades y estrategias de la “mujer” (blanca, urbana y clase media) en las de todas las demás. Reconozcamos entonces, la colonialidad discursiva del feminismo eurocentrado (Suárez y Hernández Castillo, 2008).

En realidad no son renunciaciones políticas fáciles para aquellas mujeres que acogimos el concepto de Patriarcado en las versiones más combativas del feminismo, aún sin comprender en profundidad su vinculación con nuestras propias percepciones y necesidades situadas. En mi opinión, las feministas blancas, urbanas y de “clase media”, tenemos serias dificultades a la hora de comprender las luchas de las mujeres que están articuladas a las luchas por el territorio, por la identidad colectiva y por la riqueza cultural propia como luchas feministas. La individualidad metodológica que ocultan los análisis sociales y políticos feministas cuya única variable es “sexo-género”, fue de a poco siendo visibilizada en mis encuentros con las mujeres saharauis, cuyas demandas por sus propios derechos son incomprensibles, material y simbólicamente, sin atender a sus luchas comunitarias en las que participan como pueblo en resistencia.

Activar este proceso de renuncia activa a los propios marcos epistemológicos, proceso siempre inacabado, implica que las científicas sociales feministas asumamos el racismo, el clasismo y el colonialismo inscritos en nuestras propias formas de pensar, sentir y actuar como feministas eurocéntricas, entendiendo que nuestros planteamientos centrales, apegados a la ideologías de la modernidad arriba citadas, emergieron en contextos concretos y situados. Como lo explicara la filósofa feminista Francesca Gargallo, asumo entonces en este trabajo la “obligación de reconocer las ideas políticas de liberación de las mujeres que no provienen del feminismo (los feminismos, en realidad) que se ha generado en el seno de la organización política capitalista, que sólo reconoce a un sujeto individual de ciudadanía y una economía monetarista” (Gargallo, 2014: 10). En este sentido, para los feminismos descoloniales, los profundos vínculos entre las diversas formas de comprender la liberación de las mujeres y nociones como familia, comunidad, pueblo, religión o territorio, son fundamentales para comprender el género como categoría relacional y las subordinaciones de las mujeres más allá de la variable sexo-género como variable única para el análisis feminista. Además, es importante destacar que no todas las cosmovisiones parten de un pensamiento dicotómico al respecto<sup>10</sup>.

---

10 Para una extensa reflexión sobre las fundamentaciones filosóficas de los feminismos en Abya Yala, ver Gargallo (2014).

Yo misma comencé el trabajo de campo en los campamentos con las mujeres saharauis “exportando” los códigos políticos y culturales de mis experiencias y conocimientos feministas previos, sobre todo, la marcada idea de que son los hombres —y su ejercicio del poder capitalista y androcéntrico— los principales responsables de las situaciones de subordinación de las mujeres. Sin embargo, en un campamento de refugiados/as situado en un lugar inhóspito como la hamada argelina, aquellas certezas no tardaron en ser desmontadas por mujeres que, en respuesta a experiencias coloniales extraordinarias, han experimentado de la mano de sus compañeros saharauis lo que en esta investigación denomino como estrategias de resistencia, y agencia.

Con esta reflexión no pretendo negar los privilegios de género que muchos hombres poseen en los campamentos, lo que planteo es que, cuando menos, a la misma altura que éstos, mis propios privilegios como investigadora feminista occidental, blanca y académica han estado presentes en esta investigación. En mi opinión, sólo desde esta toma de conciencia de nuestros privilegios como mujeres feministas se hace posible un diálogo que no fagocite las opciones políticas de las “otras” mujeres por no ser suficientemente feministas. Sus discursos, por tanto, son eje central y articulador de este trabajo de investigación. En palabras de Francesca Gargallo,

El diálogo, entendido como una escucha que produce reflexiones conjuntas y palabras cruzadas, propicia trabajos sin escalas de valores de percepción cultural dominante. Hasta el momento, me parece el único método para que fluyan solidaridades e ideas. Interpretar lo que me dicen es un acto autoritario, pero no tener la posibilidad de dar a conocer una injusticia por miedo a interpretarla es una forma de (auto)censura. ¿Qué hacer entonces para que el diálogo sea precisamente eso? Primeramente, garantizar que quien vivencia el hecho que reporta tenga la posibilidad de cuestionar el lugar de poder de quien informa sobre él (Gargallo, 2015).

Este es el aprendizaje más valioso que he recibido tras cinco años de investigación, especialmente en los periodos de trabajo de campo en los campamentos saharauis. Decenas de conversaciones con las mujeres saharauis me han permitido comprender y experimentar que son nuestras realidades, necesidades y cosmovisiones las que construyen nuestra manera de entender, valorar e intervenir nuestros contextos políticos como feministas. Es desde estos lugares que se generan nuestras subjetividades políticas feministas. Por tanto, más que existir una “conciencia feminista” a la cual las mujeres llegan o deberían llegar, existen experiencias históricamente y corporalmente situadas que transforman nuestros discursos y construyen nuestras identidades y subjetividades políticas, siempre dinámicas.

Desde este punto de vista, es posible ampliar la comprensión de los discursos de las “otras” mujeres, siempre que sus relatos y testimonios sean recibidos por las científicas sociales con la misma credibilidad y complejidad que otorgamos a los discursos feministas presentes en nuestros entornos sociales cercanos. Investigar a partir de los relatos de las mujeres saharauis

y pensándolos junto a ellas como “sujetas de pensamiento”, y no como “objetos de estudio” me obligó metodológicamente a reconocer la autoridad y la legitimidad política de sus discursos y experiencias. En definitiva, se trata de “la pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas de cuño no occidental, no concebidos desde fundamentos o “bases” de la Modernidad, es una pregunta filosófica. Bases poco cuestionadas desde el feminismo y desde las universidades” (Gargallo, 2014: 179).

## 1.2. Problema de la investigación

El problema de investigación del presente trabajo de tesis doctoral es el desarrollo de un feminismo descolonial saharauí en los campamentos de refugiados/as de Tinduf (Argelia); en concreto, la comprensión de sus especificidades históricas y políticas bajo el enfoque feminista descolonial<sup>11</sup>. Como escribe Jaramillo, aunque los feminismos decoloniales se expresan desde contextos particulares, tienen aspectos importantes en común: “la conquista y la colonización —de tierras, cuerpos y marcos de pensamiento— continúa afectando la identidad social, política, explotación capitalista y nuestra capacidad colectiva de entendimiento” (Jaramillo, 2014: 5).

Así, desde el pensamiento feminista descolonial uso el término descolonial, en primer lugar, como un acumulado de genealogías teóricas que aglutinan a los feminismos críticos con las teorizaciones feministas eurocentradas y hegemónicas (bell hooks et al., 2004; Rodríguez, 2006; Suárez y Hernández Castillo, 2008; Meloni, 2012; Medina Martín, 2013 y 2014). En segundo lugar, como una dirección social y política, una intención en el movimiento de la praxis política feminista saharauí que pretende descolonizar los saberes y prácticas feministas eurocentradas, afirmando prácticas feministas descolonizadoras y decoloniales. De este modo, el acumulado teórico feminista con el que trabajaremos se caracteriza precisamente por ser un conocimiento que emergió de las diversas praxis políticas feministas del Sur donde las subordinaciones de las mujeres se piensan en intersección con muchas otras diversas variables (“raza”, etnia, clase, nacionalidad, nacionalismo, sexualidades...) y, por tanto, las luchas feministas se articulan a menudo con movimientos nacionalistas, antirracistas, indígenas, ecologistas, étnicos, anticapitalistas, etc... desbordando así los imaginarios políticos identitarios. Como veremos en el caso de las mujeres saharauis, por ejemplo, la lucha por la liberación nacional y la lucha por los derechos de las mujeres, son histórica y analíticamente indisolubles. En palabras de la activista feminista descolonial y académica dominicana, Yuderkis Espinosa-Miñoso,

Las feministas decoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales y subalternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha

---

11 Este enfoque, el del feminismo descolonial, es ampliamente desarrollado en el capítulo III.

sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantlar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (Espinosa-Miñoso, 2014: 7).

Por su parte, los términos descolonial y decolonial<sup>12</sup> refieren a epistemologías que proponen descolonizar las ciencias sociales desvelando la “colonialidad epistémica” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) y la “colonialidad del saber” (Lander, 2000 y 2000a), a la vez que se nutren y acompañan prácticas y procesos sociales liberadores<sup>13</sup> a partir de “las epistemologías

12 Recordamos que el deslizamiento desde el concepto de decolonialidad al concepto de descolonialidad ocurrido en los últimos años hace que incluso los mismos autores/as opten por uno u otro concepto según las fechas de sus obras. A sabiendas de que ha existido un profundo debate terminológico y conceptual al respecto, este trabajo usará el término descolonial de manera generalizada y decolonial en aquellos casos donde los autores y autoras así lo hagan en sus propios textos. Para profundizar en estos debates ver específicamente Restrepo y Rojas (2010).

13 Para la perspectiva decolonial, una de sus distinciones elementales con la teoría crítica reposa en la diferenciación entre las nociones de emancipación y liberación como dos tipos de proyectos ubicados en diferentes terrenos geo-políticos (Mignolo, 2010: 19-30). El punto de partida implica reconocer que para muchos teóricos asentados sobre el pensamiento eurocéntrico, como Hegel, Habermas, Weber o Taylor, en la medida que consideran la modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo, y no constituido dialécticamente con una alteridad periférica, parte de una definición auto centrada de Europa como “centro” de la Historia Mundial. Esta perspectiva genera consecuencias epistemológicas claras en la dimensión propositiva de su pensamiento: “Si su comprensión de la genealogía de la modernidad es tan parcial y provincial, sus intentos de críticas o de defensa de la misma son asimismo unilaterales y en parte, falsas” (Dussel, cit. en Mignolo, 2010: 18). Con otras palabras, la emancipación que como concepto en el discurso ilustrado europeo, surgió de la afirmación de la “libertad subjetiva” y de la crítica autoreflexiva que comenzó con la Reforma (Mignolo, 2010: 54), no cuestiona frontalmente la lógica de la colonialidad, pues aunque propugna cambios en el sistema, los estados-nación europeos emergentes vinieron a ser nuevas configuraciones imperiales (Ibid.: 23). Como noción, la emancipación se fundamenta en el siglo XVIII en base a tres experiencias históricas: la Revolución Gloriosa de 1688, la independencia de los colonos de Nueva Inglaterra y de Virginia del Imperio Británico en 1766 y la Revolución francesa de 1789. Todas estas revoluciones respondieron a las necesidades de “emancipación” de una nueva clase social, la burguesía, elaborada como “humanidad”; referente también utilizado por el discurso marxista, posteriormente, para la “emancipación de la clase trabajadora” —que aunque no responden a la modernidad capitalista/liberal, sí sigue respondiendo a la modernidad en su contenido socialista/marxista— o para la emancipación de la “multitud”. Sin embargo, durante la Guerra Fría, el proyecto de descolonización vino a plantear la liberación de las colonias, siendo el racismo la clave en el concepto de “liberación”, y no la emancipación de los burgueses blancos. “Liberación” remite a los movimientos sociales de liberación nacional en África, Asia y América Latina y a dos proyectos diferentes e interrelacionados: la descolonización política y económica y la descolonización epistemológica. De este modo, este segundo término, desvela los límites de las tradiciones liberales y socialistas más allá de Europa, pues incluye la clase racial que la burguesía europea colonizó más allá (y a veces también dentro) de Europa. Es decir, entre “emancipación” y “liberación” hay un cambio de actores que va desde las burguesías occidentales hasta la diversidad de etno-grupos colonizados por estas. Sin embargo, el concepto liberación mantiene el impulso, contiene al de emancipación, y por ese motivo “... durante la Guerra Fría, los “frentes

del Sur” (Santos, 2009). Todas estas categorías y sus fundamentaciones serán ampliamente desarrolladas a lo largo de la investigación.

Teniendo como punto de partida la afirmación de que “en las diferentes definiciones e interpretaciones del feminismo, es la relación de la *experiencia* con el *discurso* lo que está en juego” (Casado, 2003: 60) y siendo la agencia política de las mujeres<sup>14</sup> un elemento nuclear en los feminismos descoloniales, es indispensable, en primer lugar, acercarnos a las experiencias y prácticas de resistencias y agencias de estas mujeres desde una perspectiva histórica diacrónica, como veremos, bastante compleja en el caso saharauí. Para ello es necesario tener como marco contextual las experiencias de violencias coloniales a las que el pueblo saharauí ha sido sometido en diversas etapas históricas. Por tanto partimos de la conexión entre estos dos tipos de experiencias, las experiencias coloniales y las experiencias de resistencia, lugar donde emerge el pensamiento fronterizo<sup>15</sup> producido en la “herida colonial saharauí”<sup>16</sup>. En segundo lugar, la pluralidad interna de este colectivo nos obliga a una mirada también sincrónica que especifique ambas experiencias vividas por las tres generaciones de mujeres que hoy conviven en los campos, en cada una de aquellas etapas históricas.

En tercer lugar, bajo el paraguas de la epistemología política feminista descolonial y teniendo en cuenta los aportes fundamentales de la metodología interseccional en los feminismos descoloniales, estas experiencias históricas, coloniales y de resistencia, serán analizadas teniendo en cuenta la interseccionalidad de la variable sexo-género con otras variables que desde los feminismos descoloniales se interpretan como co-constitutivas de las situaciones y experiencias de la subordinación y agencia de las mujeres. En este sentido, en el corazón

---

nacionales de liberación” fueron sinónimos de “descolonización”. La descolonialidad —en cambio— es un proyecto más amplio que subsume la liberación/descolonización en el sentido que estas palabras tuvieron durante la Guerra Fría. Involucran, como lo plantea Fanon, a ambos, tanto a colonizados como a colonizadores y —en consecuencia— emancipación y liberación. La descolonialidad gira el radar e invierte las políticas del conocimiento” (Mignolo, 2010: 27). La distinción fundamental entonces reside en que “descolonización” y “liberación” son proyectos conceptuales de desprendimiento de la matriz colonial del poder, entendidos estos como “un pensamiento fronterizo o una epistemología fronteriza que, frente al pensamiento único se instalan en “alternativas a la modernidad y no en modernidades alternativas” (Ibid.: 23).

14 Como será desarrollado a lo largo de la investigación, los feminismos descoloniales implican una noción de agencia política de las mujeres que aglutina en sí nociones como “experiencia”, “estrategia”, “resistencia”, “re-existencia”, “vulnerabilidad”, “crisis” y/o “acomodación”. Se trata por tanto de una noción de agencia que no implica la superación de la vulnerabilidad, son que más bien se co-constituye con ella. Esa otra agencia política que se postula como superadora de la vulnerabilidad es denominada “agencia masculinista” por Judith Butler (2014).

15 Desde el pensamiento descolonial y fronterizo se propone superar la búsqueda de una nueva verdad que resuelva universalmente los problemas de la modernidad y abrir las mentes hacia una diversidad de experiencias y propuestas que pueda aglutinar las “diferentes formas de lucha por la dignidad humana” (Herrera, 2005), o como alentaba el lema zapatista “un mundo donde quepan muchos mundos”. Se trata de rescatar así al pensamiento de la universalidad abstracta moderna y su epistemicidio sobre las epistemologías del sur (Santos, 2009).

16 Este concepto es ampliamente desarrollado en el capítulo III.



de la epistemologías feministas descoloniales existe una dimensión analítica y metodológica que entiende las subordinaciones de las mujeres construidas más allá de la dicotomía hombre/mujer, siendo clase, etnia, “raza”, sexo, edad, género y/o nación, entre muchas otras posibles según los contextos, elementos fundamentales a la hora de comprender las múltiples subordinaciones de las mujeres de manera interseccional<sup>17</sup>, lo que desemboca en una necesaria fusión otras luchas (Lugones, 2005).

De este modo, se convierten también en variables indispensables para comprender el devenir feminista descolonial saharaui: la lucha anticolonial y nacionalista frente a España y Marruecos, las tradiciones propias bereberes, árabes y beduinas, y por último, la religión islámica, teniendo en cuenta las especificidades propias del Islam paracticado en el desierto (Prado, 2010).<sup>18</sup> Se trata por tanto de comprender cómo el género está profundamente conformado por estas otras variables y viceversa, de maneta situada, y no sólo de contextualizar el sexo-género previamente delimitado, desde concepciones eurocéntricas, como única categoría de análisis.

El engranaje de estas variables co-constituídas será analizado atendiendo a la perspectiva diacrónica señalada, a los discursos académicos ya existentes y a las informaciones resultantes de las entrevistas realizadas, de manera que sea posible realizar un análisis feminista descolonial e interseccional a raíz de estas diferentes informaciones sobre las experiencias vividas y los discursos existentes al respecto. En resumen, partimos de que son las experiencias de resistencia y agencia de las mujeres las que han generado —y generan— las subjetividades políticas feministas a analizar en esta investigación, que serán comprendidas a partir la intersección, en el sentido de co-constitución, de la variable sexo-género con:

- a. La historia de la lucha anticolonial y nacionalista saharaui a partir de la cual las mujeres y hombres saharauis han experimentado situaciones extraordinarias y específicas, tanto coloniales como de resistencia:
  - a.1) La colonización española del territorio, la población y la cosmovisión saharianas a partir de la Conferencia de Berlín, 1884-85; donde las alianzas con el colonialismo francés son fundamentales.
  - a.2) La provincialización de la zona en 1958, la intensificación de la explotación económica en los años 60 y la génesis de un movimiento nacionalista a finales de los 60. En especial, el proceso de sedentarización que desplazó a una parte de la población saharaui nómada a las ciudades creadas por el colonialismo español.
  - a.3) El período revolucionario frente al colonialismo español donde las mujeres participaron de manera masiva (1973-75).

<sup>17</sup> La inteseccionalidad como propuesta metodológica y teórica será desarrollada en el capítulo III.

<sup>18</sup> La variable religiosa sólo será atendida levemente en este trabajo, más centrado en los otros aspectos, dadas las especificidades de las prácticas de religión musulmana en los campamentos.

- a.4) La invasión militar pactada de la zona por parte de Marruecos, España y Mauritania, que conllevó los bombardeos con fósforo blanco y napalm que produjeron parte del éxodo a Tinduf, Argelia (1975-1976).
- a.5) La situación de guerra durante 16 años frente a Marruecos (1975-1991) y tres años frente a Mauritania (1975-1978).
- a.7) La proclamación de un Alto el Fuego organizado por la ONU en 1991 y que preveía un referéndum de autodeterminación, reconocido como derecho del pueblo saharauí internacionalmente, que aún no se ha producido.
- a.8) La construcción, gestión y organización de los campos de refugiados/as (1975-2015). Durante 40 años, la experiencia de “refugio prolongado” ha sido clasificada de muy diversas maneras, pero hoy se encuentra bajo el paraguas denominado como “desarrollo en el refugio”.
- a.9) El sometimiento a la ocupación militar marroquí en las zonas ocupadas (1975-2015), ha supuesto y supone a día de hoy, además de la explotación extrema del territorio sin respaldo legal internacional, un genocidio físico y etnocidio sobre el pueblo saharauí si atendemos a la gravedad y sistematicidad de las violaciones de derechos humanos cometidas.
- b. El conjunto de tradiciones saharauíes bereberes, árabes y beduinas, previas a la colonización española, que en mayor o menor medida continúan operando en el imaginario colectivo y afectando a las posiciones, situaciones y roles de las mujeres saharauíes en los campos.

No obstante, no se trata de un listado taxativo y cerrado de variables, sino de aquellas más relevantes sobre las cuales ha sido posible conseguir suficientes datos e informaciones además de contar con análisis académicos previos, teniendo en cuenta la ausencia de las mujeres saharauíes de manera generalizada en las ciencias sociales<sup>19</sup>.

### **1.2.1. Hipótesis de la investigación**

En las intersecciones producidas por este conjunto de variables presentadas (las tradiciones propias, la lucha anticolonial y la religión musulmana) con la variable sexo-género en su diversidad generacional, se han dado experiencias de resistencia y agencia desarrolladas por las mujeres saharauíes, individual y/o colectivamente, que pueden explicar y fundamentar el devenir feminista descolonial saharauí en los campamentos. Reconocer y nutrir estas agencias, prácticas y propuestas feministas descoloniales por parte del estado saharauí y de la sociedad saharauí, podría implicar un refuerzo de la propia lucha por la autodeterminación y un gran

---

19 Para indagar en los límites de la investigación y en los por qué de la ausencia de otras variables, ver el epígrafe “Límites de la investigación” en este mismo capítulo.



aporte de cara a las reformulaciones liberadoras de la propia identidad social y política saharauí.

### **1.2.2. Objetivos de la Investigación**

Analizar y sistematizar el devenir político del feminismo descolonial saharauí en los campos de refugiados/as en Tinduf (Argelia) a partir de las agencias políticas colectivas e individuales generadas en las experiencias de resistencia y agencia de las mujeres y las transformaciones identitarias que han implicado. Para ello es necesario ampliar el marco de análisis feminista al contexto histórico de lucha anticolonial y nacionalista saharauí y a las tradiciones propias, entendidas como variables co-constitutivas del propio género.

### **1.2.3. Objetivos específicos de la investigación**

1. Construir un proceso atento de “escucha” (Gargallo, 2014: 14) de las ideas pro-feministas o feministas que se producen desde sistemas políticos y teorías del conocimiento de pueblos en resistencia como es el caso saharauí, situando los estudios de género y de las mujeres como plataformas de enunciación al servicio de las prácticas y discursos subalternizados<sup>20</sup> (Spivak, 2010).
2. Recabar una perspectiva diferencial que nos ofrezca una memoria histórica a la cuestión saharauí desde las experiencias de las mujeres respecto de la lucha anticolonial y nacionalista (colonización, revolución, invasión, exilio, resistencia armada, refugio y “desarrollo en el refugio”), incidiendo en aquellas prácticas, experiencias y estrategias reconocidas por ellas mismas como prácticas transformadoras de sus subjetividades e identidades en un sentido liberador.
3. Analizar la fundamentación de la agencia política de las mujeres saharauíes en los campos en la participación política en la lucha anticolonial frente a España y Marruecos y en las tradiciones históricas propias de la sociedad saharauí.
4. Identificar procesos de colonialidad del género en la sociedad saharauí por parte de España como potencia colonizadora.
5. Construir un argumentario feminista descolonial que refuerce las luchas de las mujeres saharauíes hacia dentro de sus propios colectivos y hacia fuera de los mismos,

---

20 Como aclaraba la propia Spivak (2010) sobre su trabajo *¿Puede hablar el subalterno?* ella nunca mantuvo como tesis central la incapacidad de habla material o metafórica de la subalterna, como ha sido interpretado. Lo que la teórica hindú planteaba era la ausencia de una infraestructura que pudiera oír, recibir, escuchar, en definitiva, reconocer la disidencia en solitario de las mujeres, para que, de este modo “pudiesen” hablar. En este sentido, Spivak comprende los estudios de las mujeres como una parte importante de esta infraestructura (Ibid.).

reforzando las alianzas internacionales entre mujeres en la medida que podamos comprender mejor sus experiencias y formas de resistencia.

### **1.3. “Sujetas de pensamiento”: las mujeres saharauis en los campamentos de refugiados/as en Tinduf (Argelia)**

#### **1.3.1. Delimitación epistemológica**

Partiendo de la necesidad de descolonizar unas ciencias sociales que históricamente han estado al servicio de la inferiorización de la “otredad” (Lander, 2000) y siguiendo la importancia que las tesis feministas descoloniales otorgan a la agencia política de las mujeres subalternizadas, la mirada descolonial apuesta por trabajar a partir, con y desde los propios colectivos subalternos, acompañando procesos de liberación donde los sujetos de estudio son reconocidos como “sujetos de pensamiento”, como explica Mignolo (2003 y 2007). Es en este sentido que asumimos en la investigación la noción de “sujetas de pensamiento” y no la de “objetos de investigación” para hablar de las mujeres saharauis. Según el semiótico argentino, asumir en nuestras investigaciones la agencialidad política de los colectivos subalternos implica otorgar credibilidad a sus voces reconociendo la politicidad del pensamiento fronterizo, categoría metodológica que acoge:

[...] la diversidad de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, más que por la modernidad [...] lo que tiene en común es “el conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia —por quien puede hablar de derechos humanos y de convivencia— de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar y de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que “reaprender a ser” (Mignolo, 2003: 20).

Además de la bibliografía existente, en este reconocimiento de la politicidad de los discursos y las prácticas políticas emancipatorias subalternizadas son de la mayor importancia los testimonios de las protagonistas sobre las experiencias vividas y los significados otorgados recogidos en las entrevistas y en sus discursos, porque sólo sus relatos pueden ofrecernos sus autopercepciones y expectativas sociales, es decir, lo que ellas consideran como su “debido” lugar social y político, esa indispensable información sobre su proyección identitaria que nadie podría verbalizar por ellas. Por esta razón este trabajo contiene largas citas de los testimonios recabados, con la intención de manipular en la menor medida posible los discursos de las mujeres<sup>21</sup>.

También la noción de silencios es crucial para las investigaciones que, como en nuestro caso, están realizadas en contextos marcados por el conflicto y, además, bajo otros códigos

---

21 Para una reflexión sobre el papel de las personas investigadoras en la reedición del discurso, ver Gimeno (2011).

culturales. Con la palabra silencios me refiero tanto a aquellas situaciones donde por diversas razones las mujeres han coincidido en no responder abiertamente algunas preguntas como a la imposibilidad de acceder a ciertos datos e informaciones de manera sistemática a lo largo del trabajo de campo. Según el caso, los silencios operan como estrategias que permiten cierto control de información delicada que pudiera ser usada por el enemigo, Marruecos en este caso. De este modo, las personas saharauis ejercen cierto control sobre las futuras lecturas de sus realidades y, por tanto, en este caso, los silencios pueden ser interpretados como parte de una estrategia de agencia que permite a los y las saharauis controlar la información emitida y el uso incorrecto, que bajo su consideración, pueda hacerse de ella. Como afirma Gargallo, “el silencio es también una respuesta al afán de aprovechamiento de la palabra del otro por parte de antropólogas y difusoras de políticas públicas” (2014: 62). En otros casos los silencios responden a situaciones más relacionadas con las pautas culturales que con la protección de la información. Por ejemplo, el principio gerontocrático presente en la sociedad saharauí, articulado a los códigos culturales, hace que existan una gran tipología de temas y prácticas que no son tratadas frente a las personas de más edad.

Por último, es necesario advertir que, ante las críticas que sugieren cierta distorsión o autoengaño en los discursos de las mujeres árabes y/o musulmanas<sup>22</sup>, nos advierte Dolores Juliano que, aún en ese caso, desde un punto de vista antropológico, existiría una conciencia del “deber ser diferente”. Por tanto, habría que interpretar sus discursos incluyendo los elementos de contestación que implican, y en cualquier caso, asumiendo que los mensajes de hombres y mujeres se realizan en términos de interrelaciones sociales en cualquier sociedad, por lo que “sus discursos son parte de sus estrategias de manipulación de la realidad y de esa manera deben ser descodificados” (Juliano, 1998: 15).

### 1.3.2. Delimitación geográfica y poblacional

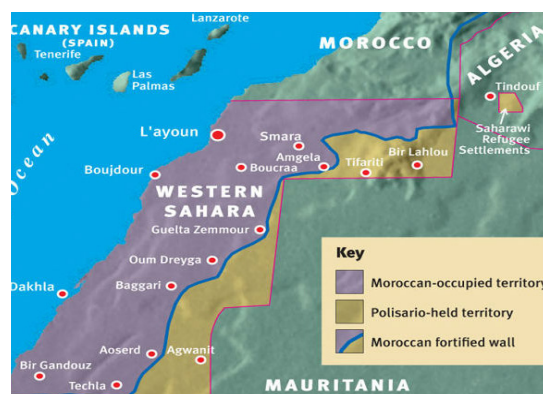
Esta investigación dialoga principalmente con mujeres saharauis exiliadas en los campos de refugiados/as situados en las cercanías de la ciudad argelina de Tinduf, en la *hamada* argelina, en el extremo oeste del país, una geografía extremadamente desértica y deshabitada donde confluyen las fronteras de Mauritania, Marruecos, Argelia y Sáhara Occidental. Los campamentos, creados para acoger a las personas saharauis que huían de la invasión militar marroquí que comenzó con la “Marcha Verde” aglutinan hoy alrededor de 165.000 personas<sup>23</sup>

---

22 Entiendo las tesis que tienen este punto de partida como consecuencias del pensamiento eurocéntrico patriarcal y racista (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012).

23 Este dato corresponde a las informaciones que normalmente proporcionan las autoridades saharauis. Sin embargo, puede afirmarse que en los campamentos se da el fenómeno conocido como “la política de cifras” en contextos de desplazamiento, donde los motivos políticos alzan y bajan las cifras (Fiddian-Qasmiyeh, 2011: 12). De hecho, desde los años 90 la ONU ha presentado estadísticas contradictorias, aún con las graves consecuencias que esta política de cifras tiene en los niveles de nutrición. Por ejemplo, para el año 2010 ACNUR computa 90.000 personas, pero el total de beneficiarios del Plan Mundial de Alimentos son 125.000 personas. Un desarrollo del tema y tabla resumen de las cifras ofrecidas desde 1993 hasta 2010, por ACNUR y el Plan Mundial

y están divididos en cinco núcleos poblacionales y uno administrativo.



Delimitación geográfica del Sáhara Occidental ocupado,  
los territorios liberados y los campamentos saharauis

Fuente: Google

En lo que Gimeno denomina un “apropiación semántica de la geografía” (2007: 26) estos 6 núcleos o campamentos recibieron los antiguos nombres de ciudades en el Sáhara Occidental, que son a su vez los futuros nombres de las ciudades en el Sáhara Occidental liberado, hoy ocupado: Auserd, Smara, El Aaiún, Bojador (antiguo campamento “27 de febrero”), y Dajla<sup>24</sup>. Además, el núcleo administrativo que acoge las instituciones del Frente POLISARIO y de la RASD, como los ministerios o la presidencia, entre otros organismos internacionales, se denomina Rabouni.



Vista del campamento de refugiados/as saharauis  
Bojador (antiguo campamento “27 de Febrero”)

Fotografía propia

Aunque para esta investigación, a primera vista, no serían tan determinantes las experiencias concretas de las mujeres saharauis que llevan años exiliadas en otros países, como veremos, es cierto que no pocas mujeres que en la actualidad viven en los campamentos han

---

de Alimentos –PMA- (Ibid.:12-14). En la web de Naciones Unidas que enumera los territorios no autónomos pendientes de descolonización aparece el dato de la población saharauí como “no disponible”, ver en <http://www.un.org/es/events/nonselfgoverning/non-self-governing.shtml>, Consultado: 29/10/2011.

24 Mientras los otros cinco campamentos se encuentran a distancias entre sí que no supera los 30 minutos en coche, Dajla es el campamento más lejano de todos estos, a 150 kms. (hora y media aproximada en coche).

pasado bastantes años de su vida saliendo a países extranjeros o viviendo largos periodos en ellos. De hecho, esos otros procesos de las mujeres en la diáspora son imprescindibles para comprender el feminismo descolonial saharauí desarrollado en los campamentos y, por eso también han sido entrevistadas algunas mujeres saharauis que han residido o residen en países europeos o latinoamericanos.

Por otro lado, no podemos dejar de referirnos a las mujeres saharauis asentadas en los territorios ocupados militarmente por Marruecos. Tras la invasión militar marroquí de la “Marcha Verde” a finales de 1975, las persecuciones y los bombardeos con fósforo blanco y napalm obligaron a miles de personas saharauis al exilio a través del desierto. Sin embargo, una parte de la población saharauí permaneció en las zonas ocupadas. Teniendo en cuenta la reconocida labor de activismo y resistencia pacífica que realizan los y las saharauis en las zonas ocupadas, con especial liderazgo de las mujeres, quisiera dejar sentado que las indagaciones y reflexiones de este trabajo no se centran en las experiencias concretas de las mujeres saharauis que cotidianamente llevan a cabo su actividad política en los territorios ocupados. El específico contexto socio-político de represión y la respuesta articulada de la resistencia pacífica, requerirían de un análisis particular al que no responden los objetivos de este trabajo de investigación.

Ahora bien, aun no siendo sus experiencias y prácticas de resistencia el foco de la investigación, también han sido entrevistadas algunas de estas mujeres por la misma razón que en el caso anterior: la importancia de las experiencias históricas y actuales en las zonas ocupadas para comprender el devenir del feminismo descolonial saharauí en los campamentos. Sobre todo si tenemos en cuenta que las mujeres de un lado y otro del muro han retomado el contacto a partir del programa de visitas familiares reanudado por ACNUR desde 2004<sup>25</sup> y que no pocas delegaciones de activistas por los derechos humanos se han desplazado desde las zonas ocupadas hasta los campamentos, a pesar de las represalias de Marruecos sobre éstas. En resumen, es fundamental comprender que las experiencias de violación de los derechos humanos en los territorios ocupados militarmente por Marruecos son claves para comprender la situación de violencia colonial transgeneracional sobre el pueblo saharauí.

### **1.3.3. Delimitación generacional**

Para continuar acercándonos a las mujeres saharauis es necesario comprender la diversidad interna que este colectivo contiene en razón de las específicas experiencias vividas y de las estrategias de resistencia desarrolladas. Los procesos históricos y políticos que han producido esta diversidad están profundamente marcados por los colonialismos, español y marroquí, y

---

25 Ver la noticia de la reanudación en la propia web de ACNUR, <http://acnur.es/noticias/notas-de-prensa/255-acnur-reanuda-el-programa-de-visitas-familiares-entre-los-campos-de-tinduf-y-sahara-occidental>. Consultado: 27/10/2015.

por la lucha anticolonial saharaui.

Desde el punto de vista generacional, la diversidad de las experiencias históricas vividas por las diferentes generaciones de mujeres exiliadas en los campamentos y la importancia del principio gerontocrático en la sociedad saharaui (Caratini, 2006), hacen de la edad una variable esencial a la hora de comprender las identidades políticas colectivas e individuales en las mujeres, pues como sistematiza Gimeno:

[...] se ha desarrollado un proceso de reproducción socio-cultural que combina de manera original, y no sin tensiones, el presente y el pasado nómada, la cultura de movimiento de un pueblo ganadero y la vida asentada de los campamentos de refugiados, la lucha por la liberación como horizonte y una cotidianidad anclada en el duro e inhóspito suelo de los campamentos (2007: 5).

En función de las experiencias vividas en primera persona y colectivamente, podemos diferenciar al menos tres generaciones de mujeres saharauis que actualmente viven en los campamentos y que comprenderían las siguientes edades aproximadas<sup>26</sup>:

- a. “Primera Generación”: Mujeres de edades más avanzadas, quienes vivieron en primera persona la etapa precolonial (en algunos casos), la revolución nacionalista saharaui, el abandono de España, la invasión marroquí, el exilio a Tinduf, y la guerra durante 16 años (mayoritariamente en las bases de apoyo, aunque también recibieron formación militar) y la situación de refugio hasta hoy. En general nos referimos a mujeres a partir de los 45 años en adelante. Entre estas mujeres, las más ancianas crecieron en una cultura nómada cuyo sistema sexo-género precolonial es fundamental a la hora de comprender las transformaciones identitarias de las mujeres. Además, es importante destacar las vivencias que muchas de ellas experimentaron participando en el movimiento nacionalista, surgido en las ciudades urbanizadas por la metrópolis española en los años 60. Estas mujeres nacieron entre 1950 y 1970, como fecha aproximada.
- b. “Segunda Generación”: son las mujeres de generaciones intermedias, algunas de ellas nacieron ya en los campamentos, conocieron la situación de resistencia armada en el frente hasta 1991 (también recibieron formación militar) y, por último, han vivido la situación de refugio hasta hoy. No obstante, una gran parte de ellas estudiaron durante años en las universidades de Cuba, Argelia o Libia y quienes retornaron a los campamentos son ahora profesionales, con o sin empleo; aunque también han emigrado de manera notable. En este marco, es importante destacar la histórica apuesta política del Frente POLISARIO por la educación<sup>27</sup>, especialmente en las décadas de los años 80 y 90. Esta segunda generación

---

26 Las niñas y mujeres saharauis refugiadas menores de edad no han sido contempladas en el trabajo de campo.

27 Desde el punto de vista formativo, la educación básica fue un principio esencial para la revolución saharaui (Wirth y Balaguer, 1979; Lippert, 1992; Caratini, 2006 y Sobero, 2010). En cuanto a la secundaria y universita-



comprende aproximadamente a las mujeres saharauis refugiadas desde los 30 años hasta los 45 años, es decir, mujeres que nacieron entre 1970 y 1985 aproximadamente.

- c. “Tercera Generación”: Mujeres adultas más jóvenes, quienes minoritariamente, siendo niñas llegaron a conocer los campamentos como bases de apoyo a la situación de guerra finalizada en 1991. Nacieron en los campamentos y salvo excepciones, no conocen el territorio de origen. En menor medida que la generación anterior, también algunas realizaron y realizan estudios universitarios en el extranjero, principalmente en Argelia y España. Esta generación acoge aproximadamente a las mujeres desde los 18 años hasta los 30 años, es decir, aquellas que nacieron entre 1985 y 1997, aproximadamente.

#### **1.3.4. La movilidad territorial: una lectura desde el nomadismo**

La movilidad territorial es consustancial a la cultura nómada previa al colonialismo español y se ha mantenido en todos los periodos históricos, incluso en la situación de exilio en los campamentos, donde aún es habitual desplazarse a los territorios liberados, normalmente con el ganado camellar. Ya sea por el duro calor de la hamada, por la edad, por la salud o por la crianza de los niños y las niñas, muchas familias saharauis van y vienen de los campamentos al *badia*, al desierto. Entre estos factores es reseñable una concepción de buena salud vinculada al desierto, al aire puro y al consumo de leche y carne de camello, principalmente.

Esta estrategia cultural de supervivencia de un pueblo nómada basada en la relación fluida con el territorio se ha insertado también como estrategia de resistencia al interior de la lucha por la causa saharauí en la arena internacional. A poco que nos acerquemos a la cotidianidad de los campamentos se advierte un incesante trajín de idas y venidas a Mauritania, España, Argel, Cuba o Italia, etc. por razones políticas, diplomáticas, sanitarias, educativas, familiares... Es importante tener en cuenta que en los campamentos es normal encontrar mujeres que han viajado asiduamente y hablan varios idiomas, especialmente en la segunda y tercera generación, aunque también, en menor medida, en la primera en el caso de las mujeres vinculadas históricamente a puestos de responsabilidad en el Frente POLISARIO, y especialmente en la Unión Nacional de Mujeres Saharauis<sup>28</sup>, UNMS (en adelante). Sin embargo, aunque

---

ria, la recepción de miles de estudiantes saharauis en los años 80 y 90, en plena situación de resistencia armada, por parte de países como Cuba, Argelia, Libia o Siria, supuso el traslado a estos países durante años de un alto porcentaje de mujeres y hombres saharauis por razones de estudio. A quienes regresaron después de años en Cuba, se les denomina como *cubarauis*. Esta experiencia de “segundo exilio” (Gimeno, 2007), sumada a la resistencia armada que duró 16 años, ha tenido efectos relevantes en el devenir político y social de los campamentos, así como en las construcciones de las identidades y los roles de género que serán analizadas a lo largo de este trabajo. Un monográfico indispensable para profundizar en la educación en el Sáhara Occidental es Velloso (1993).

28 La UNMS es una de las cuatro organizaciones de masas del FP que, aunque existe desde 1974 se conforma formalmente con este nombre en su primer congreso en 1985. Esta organización ha sido clave en el desarrollo de la investigación, no sólo por la ayuda ofrecida en términos logísticos y de información, sino porque las mu-

esta movilidad internacional es notable, no es accesible a la mayoría de la población refugiada, a excepción de los desplazamientos al *badia* ya comentados o la movilidad periódica a Mauritania, donde se acude a visitar familiares. De hecho, la presencia de la cooperación internacional y las redes de solidaridad en los campamentos ha generado en algunas familias saharauis una suerte de acumulación de capital social que permite el acceso a los requisitos documentales y materiales necesarios para viajar al extranjero a las mujeres cercanas a estas redes (Fiddian-Qasmiyeh, 2011: 28).

Centrándonos ahora en la movilidad internacional como estrategia de resistencia vinculada a la causa por la libertad del pueblo saharauí, podemos diferenciar diversas razones y contextos por los cuales esta estrategia cultural ha sido reproducida en las siguientes situaciones,

- a) La realización de estudios universitarios en países extranjeros fue una estrategia de resistencia implementada por la RASD, especialmente de manera masiva desde finales de los años 70 hasta principios de los años 90, lo que afectó principalmente a la segunda, y a algunas de las mujeres de la primera generación que hicieron parte de la representación política del Frente POLISARIO y la UNMS.
- b) La participación durante varios años en los programas de *Vacaciones en Paz* que cada verano desplazan miles de niños y niñas saharauis principalmente a España. Tanto para facilitar revisiones médicas como para alejar a los niños/as de las elevadísimas temperaturas de la hamma argelina y para aprender otro idioma, entre otras razones, *Vacaciones en Paz* se ha convertido en un importante puente entre las sociedades de acogida y la sociedad saharauí exiliada en los campamentos. De hecho, un número importante de estos niños/as permanecen largos periodos de sus vidas en los países de acogida por razones de salud o estudios, y a menudo son relatados como “embajadores” de la causa saharauí.
- c) La emigración a países europeos, especialmente a España, tras haber retornado a los campamentos una vez realizados los estudios universitarios en países extranjeros. Es un caso muy usual entre las médicas y los médicos saharauis de la segunda generación que tras formarse en Cuba regresaron a los campamentos y decidieron ejercer su profesión en España. Aunque la ausencia de estos profesionales es un tema bastante debatido políticamente, no es menos cierto que gran parte del envío de remesas a los campos se debe a estos/as profesionales.
- d) La realización de labores de representación política e institucional en el extranjero, ya sea del Frente POLISARIO, la UNMS o la RASD. Como veremos en el trabajo de investigación, las estrategias en el campo de la diplomacia internacional han sido

---

jeres comprometidas en ella suelen ser las mujeres más preocupadas por las temáticas vinculadas al género en la sociedad saharauí.



y son fundamentales entre las estrategias de resistencias saharauis, donde las mujeres también van incrementando su presencia en este ámbito (Mahmud, 2015).

- e) La realización de actividades de formación o encuentros de diversa índole en el ámbito de la formación en la cooperación internacional en el extranjero. También aquí la pertenencia o relación con las instituciones políticas nacionales y la UNMS, es un criterio fundamental para comprender la movilidad internacional de las mujeres.

A esta movilidad internacional hay que sumar el hecho de que incluso la mayoría de las mujeres saharauis que no suelen viajar a países europeos<sup>29</sup>, probablemente sí han acogido repetidamente en sus jaimas a numerosas comisiones de visitantes de los campamentos, fenómeno que, como veremos, también ha incidido en sus experiencias e identidades como mujeres. Esta experiencia de masiva acogida y recepción en los campamentos también está arraigada en las tradiciones nómadas del pueblo saharauí, marcadamente hospitalarias (Juliano, 1998 y Caratini, 2006). No obstante, como desarrollaremos en otro lugar, esta actitud de acogida y apertura hacia la diferencia cultural, a menudo tensiona con el deseo de mantener “su propia cultura”, muy especialmente con lo que respecta al rol social de las mujeres.

Por tanto, desde el punto de vista de la movilidad internacional han sido entrevistadas tanto mujeres que habitualmente suelen desplazarse fuera de los campamentos a países europeos, como otras que no. Sin embargo, la mayoría de las mujeres entrevistadas han salido en alguna ocasión de los campamentos a países extranjeros, ya que este perfil concreto, más vinculado a la movilidad internacional, es el perfil de mujer más presente en la representación política de la UNMS y el que más información sistematizada posee sobre las mujeres en el devenir político de la causa saharauí. En cualquier caso, la movilidad internacional, en sus diferentes formas, ha influido sobre las construcciones de los roles género y sobre las identidades de las mujeres, ambos, elementos esenciales a la hora de interpretar las luchas políticas de las mujeres saharauis y sus aspiraciones.

## **1.4. Limitaciones y sesgos de la investigación**

### **1.4.1. La pertenencia tribal de las mujeres**

Una variable que también podría haber sido tomada en cuenta es la membresía tribal de las mujeres, pero queda pendiente para ser contemplada en futuros trabajos de investigación. Más allá de las propias dificultades que a día de hoy reconocen las mismas ciencias sociales con el concepto de “tribu” (López Bragados, 2003: 484-101; Isidoros, 2015), ya sea porque las mujeres de más edad prefieren no revelar esta pertenencia, o porque en el caso de mujeres

---

29 Hay que recordar en los campamentos es normal desplazarse no sólo a los territorios liberados, sino también a visitar familiares a Mauritania, al menos para las familias con ciertas posibilidades.

más jóvenes, la desconocen en profundidad, el hecho es que el contexto político y social de la investigación no fue el adecuado para obtener datos suficientes ni relevantes para que la pertenencia tribal fuese una variable de peso. Estas dificultades son fácilmente comprensibles si tenemos en cuenta la política de “destrribalización” llevada a cabo por el Frente POLISARIO durante los años 70 y 80, llegando a prohibir la enunciación pública de la pertenencia tribal (San Martín, 2010). Esta política de “destrribalización” instaló un notable silencio social al respecto. De hecho, a 40 años de la unidad nacional saharauí, aún perdura. Merecería un estudio aparte analizar las implicaciones sociales y políticas de la pertenencia tribal en la vida personal y colectiva de las mujeres.

Aunque hoy no existe tal prohibición expresa, es notable la constante ausencia de la temática en los discursos y espacios públicos, en la actualidad de los campamentos<sup>30</sup>. En cualquier caso, lo “tribal” sí será un eje en la reflexión antropológica descolonial que sostiene parte de este trabajo, pero no una variable de análisis que ordene los grupos de mujeres en los campos, como sí son la edad o la movilidad internacional. Quizás en un futuro momento, cuando la pertenencia tribal posea otros significados políticos menos comprometedores, podrá llevarse a cabo otra investigación que indague en las feminidades e identidades feministas desde esta clasificación.

#### **1.4.2. La ausencia de las mujeres saharauis en las ciencias sociales**

Otro importante límite de la investigación es la misma ausencia de las mujeres saharauis en las ciencias sociales, a excepción de los pocos trabajos que serán desarrollados convenientemente en los próximos capítulos. Para compensar esta cuestión, en términos metodológicos me parece oportuno el intento de encontrar pasarelas y puntos de encuentro entre las experiencias de resistencia y agencia de las mujeres saharauis con las prácticas y teorizaciones de las feministas descoloniales surgidas en otros contextos sociales del Sur<sup>31</sup>. Para ello, utilizaremos el acervo teórico de los feminismos descoloniales como conocimientos emergidos de prácticas y luchas políticas llevadas a cabo por las “otras” mujeres del Sur<sup>32</sup>. Estas pasarelas o puentes no son tanto una finalidad de la investigación, marcada más bien por la epistemología de los conocimientos situados (Haraway, 1995), sino una estrategia metodológica que nos posibilita pensar el feminismo descolonial saharauí, teniendo en cuenta que no existe aún producción académica alguna en esta dirección.

---

30 Sobre las diferentes lecturas sobre el rol de lo tribal en la construcción de la unidad nacional saharauí, ver Isidoros (2015) y Caratini (2000).

31 Los antecedentes de estos feminismos descoloniales son desarrollados en el capítulo III..

32 Recordamos que en este trabajo nos referiremos al Sur y al Norte desde una perspectiva simbólica a lo largo de todo el texto, usando las palabras de Boaventura de Sousa Santos cuando afirma que “el Sur es pues usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo” (2009: 12). Así, al utilizar estos términos, entendemos la existencia de nortes en los sures y sures en los nortes.

### **1.4.3. La ausencia de datos cuantitativos**

Por las condiciones precarias en las cuales se desarrolla la vida institucional de la RASD en los campamentos, con escasos recursos materiales y personal profesionalizado, las posibilidades de generar, mantener y alimentar bases de datos exhaustivas son realmente complicadas en los diversos ministerios. Esto influye directamente en la dificultad de añadir datos cuantitativos al trabajo que, salvo algunas excepciones como la del Ministerio de Educación (Salek Hamada, 2015), han sido obtenidos a través de fuentes secundarias, algunas no muy actualizadas. No contamos por ejemplo con un porcentaje exacto de hombres y mujeres en los campamentos, porque tampoco está claro el número de personas que se encuentran en los campamentos, dato que se encuentra en constante debate bajo “la guerra de cifras”, oscilando entre las 165.000 y 200.000 personas<sup>33</sup>. En cualquier caso, hemos de reconocer que la fluida movilidad de los campamentos a los territorios liberados, ya sea para nomadear o para funciones militares, descontextualiza la necesidad de computar realidades poco accesibles desde metodologías cuantitativas. En cualquier caso, desde un punto de vista cualitativo, es observable que la mayoría de las personas en los campamentos son mujeres, niños y niñas, ya que los hombres continúan vinculados como soldados profesionales al Ministerio de Defensa en los territorios liberados, otros muchos suelen nomadear con bastante frecuencia por la misma zona y la migración saharauí es mayoritariamente masculina.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que tratándose de una situación en conflicto, vinculada a un alto el fuego y a la condicionalidad de la ayuda humanitaria, también es fácilmente comprensible que incluso aquellos datos que sí pudieran existir sean mantenidos como información propia por el FP. De este modo, en mi opinión, las personas saharauís ejercen cierto control sobre las futuras lecturas de sus realidades y, por tanto, en este caso, los silencios pueden ser interpretados como parte de una estrategia de agencia que permite a los y las saharauís controlar la información emitida y el uso incorrecto, que bajo su consideración, pueda hacerse de ella (Gargallo 2014: 62 y Gimeno, 2015).

## **1.5. Realización del trabajo de campo**

### **1.5.1. Problemáticas en el trabajo de campo**

Las principales dificultades en la realización del trabajo de campo han venido determinadas por el propio contexto de los campamentos, muy específico desde el punto de vista geográfico,

---

33 Si bien las autoridades saharauís suelen hablar de 165.000, la “política de cifras” en los campamentos es bastante oscilante, hasta las 90.000 personas según ACNUR. Para un desarrollo de estas oscilaciones por años y organismos ver Fiddian-Qasmiyeh (2011: 12-14).

climático y político. Desde un punto de vista geográfico, la distancia entre Madrid y Tinduf (Argelia) es de 2.195 kms, lo que implica tomar varios vuelos (tres en el caso de Sevilla) y, a menudo, alguna pasar noche en el aeropuerto de Argel. Estas distancias y condiciones reducen enormemente las posibilidades de los desplazamientos al terreno, no sólo por los costes, sino por el número de días libres necesarios para los desplazamientos.

En nuestro caso se han realizado cuatro desplazamientos a la zona (de una duración media de 4 semanas cada uno los tres primeros y cuatro días el cuarto) y uno a la ciudad de Argel (de dos días) a lo largo de todo el trabajo de campo, durante periodo 2011-2015. Una vez se llega en los campamentos, dado que gran parte del trabajo se ha realizado desde el campamento de Dajla, hay que añadir las tres horas de viaje (ida y vuelta) que distan de Dajla a los otros campamentos, especialmente Rabuni, donde se encuentran todas las instituciones de la RASD, y Bojador (antiguo campamento “27 de febrero”), campamento especialmente vinculado a la Unión Nacional de Mujeres Saharais desde que en 1978 fuese creada la “Escuela de Mujeres 27 de febrero”.

Estas distancias, que son las que mujeres y hombres saharais que residen en Dajla deben realizar cuando necesitan ir a los otros campamentos, han supuesto algunas complicaciones a la hora de realizar las entrevistas y encuentros. Además, para cada una de las instituciones que es visitada es necesario conseguir un permiso previo por parte del FP. Por otro lado, la necesidad de automóvil y chófer es un requisito fundamental para desplazarse entre campamentos. Por tanto, la logística a desarrollar no sólo es cara, sino bastante compleja, pues no siempre hay guías o chóferes disponibles que hablen español. También hay que tener en cuenta que la comunicación telefónica entre los mismos campamentos es notablemente dificultosa porque por razones climatológicas, principalmente, las antenas que permiten el contacto telefónico, especialmente en Dajla, suelen fallar. De hecho, aún hoy en día, en Dajla no hay luz eléctrica.

Por otro lado, las extremas condiciones climatológicas también han paralizado en ocasiones los programas de trabajo. Las olas de calor extremas, las tormentas de arena o los episodios de fuertes vientos, como por ejemplo el siroco, llegan a paralizar absolutamente la vida en los campamentos durante días y también han afectado paralizado el plan del trabajo de campo en varias ocasiones.

Desde el punto de vista metodológico, es poco usual que las metodologías clásicas tengan en cuenta la posibilidad de trabajar en zonas de conflicto (Leyva: 2011), lo que implica un acercamiento y registro de la información nada ortodoxo, donde los silencios, a veces como estrategia misma de agencia saharai, son parte esencial de la información recibida. En especial, el secuestro en octubre de 2011 de tres jóvenes cooperantes en los campamentos<sup>34</sup>

---

34 Ver la noticia en <http://www.rtve.es/noticias/20111023/dos-cooperantes-espanoles-italiana-secuestrados-campos-refugiados-tinduf/470440.shtml>. Consultado: 27/10/2015. Las tres personas fueron liberadas en julio de 2012.

transformó radicalmente las posibilidades de movilidad en los mismos. De hecho, a partir de aquella experiencia, por razones de seguridad quedó prohibido establecerse en jaimas familiares y fue posible desplazarse únicamente con escolta militar armada, lo que no sólo hizo incomodísimo el trabajo, sino que además, tuvo como efecto que las financiaciones para los desplazamientos se redujeron drásticamente. Además, este acontecimiento tuvo importantes consecuencias en las posibilidades de entrevistar a las personas más ajenas al FP, ya que las propias autoridades impedían, por razones de seguridad, que las personas extranjeras saliesen de los espacios específicamente de los espacios para su protección, lo conocidos como “protocolos”.

No obstante parte de la situación pudo ser compensada a través de las redes de mujeres “feministas” en los campamentos. En especial, las responsables de la UNMS hicieron un incalculable esfuerzo para que pudiese ser finalizado el trabajo de campo, a quienes quedo muy agradecida.

### **1.5.2. Organización del trabajo de campo y entrevistas realizadas**

En este epígrafe presentamos la organización del trabajo de campo según los diversos desplazamientos realizados a los campamentos de refugiados y refugiadas saharauis. En cada desplazamiento presentaremos las entrevistas realizadas y explicaremos la nomenclatura de las mismas, así como los criterios elegidos en su realización. Además, presentaremos los diversos encuentros y jornadas organizados desde las instituciones saharauis y a los cuales he asistido como parte del trabajo de campo, así como el único cuestionario semi-estructurado aplicado.

Dado el carácter cualitativo y discursivo de la investigación, lo que se presenta a continuación no responde al concepto de “muestreo” en el sentido exhaustivo del término, tal y como puede ser empleado por disciplinas como la sociología en las ciencias sociales. Más bien, se trata de una muestra significativa en el sentido cualitativo del término, que en todo momento ha dependido de tres factores esenciales dadas las condiciones excepcionales para poder investigar en los campamentos saharauis: que las mujeres hablasen español preferiblemente, la disponibilidad de transporte y condiciones climáticas adecuadas y por último, que el acceso a las mujeres entrevistadas, desde la confianza, hubiese sido garantizado de manera previa a la investigación por personas intermediarias.

A continuación se enumeran las 42 entrevistas realizadas con la siguiente nomenclatura: las entrevistas realizadas son agrupadas en función de los diferentes periodos de desplazamiento a los campamentos diferenciando hasta cuatro desplazamientos (1, 2, 3 y 4). Seguidamente aparece el número de entrevista por orden dentro de ese desplazamiento concreto (1.1, 1.2, etc.). No obstante, algunas entrevistas sueltas serán reubicadas en algunos de esos desplazamientos.

En adelante aparecen el cargo y nombre de la persona entrevistada en el caso de las per-

sonas con responsabilidades políticas y/o técnicas cuya entrevista haya sido realizada en el ejercicio de sus funciones (por ejemplo, 1.9. Entrevista a Directora de Escuela Especial, por ejemplo). Sin embargo, una parte de las personas entrevistadas serán mantenidas en el anonimato, por razones de confidencialidad, destacando entonces rasgos básicos de la persona entrevistada (por ejemplo, 1.1 Entrevista con técnica de cooperación...) Por último, en la nomenclatura de cada entrevista serán señalados la ciudad o el campamento de realización de la entrevista (... Rabuni, 27 de Febrero, Dajla, etc.) (Sevilla), y el mes y el año de la misma (abril de 2011).

### **Primer desplazamiento a los campamentos saharauis: Abril de 2011.**

Este primer desplazamiento fue realizado como una primera toma de contacto con los campamentos y en especial con las instituciones saharauis, durante dos semanas del mes de abril de 2011. Las entrevistas realizadas en este momento estuvieron enfocadas a conocer cómo funcionaban las instituciones y sus principales objetivos y dificultades. No obstante, en todas las entrevistas ya se realizaron preguntas genéricas sobre la situación de las mujeres, con la intención de conocer los discursos políticos de la RASD y el FP sobre los derechos de las mujeres y su imbricación con la lucha nacionalista. El formato utilizado fue el de entrevista abierta, permitiendo así el desarrollo de los discursos oficiales que sobre género mantienen la RASD y el FP. Las preguntas abordaron de manera muy genérica el funcionamiento político y técnico de los ministerios visitados, así como los programas que en cada ministerio se encargaban de temáticas especialmente relacionadas con las mujeres.

A continuación se enumeran las entrevistas realizadas en el mes de abril de 2011 en diferentes campamentos saharauis, y una entrevista realizada en Sevilla en el mes de julio de 2011, más enfocada en las tradiciones y la cultura saharauí. En este caso la edad de las personas entrevistadas no es relevante dado que los objetivos de las entrevistas no pretendían comparar discursos y valoraciones generacionalmente, sino comprender cómo funciona la RASD y el FP. En cualquier caso, añadimos el dato de que a excepción de las entrevistas 1.10, 1.7 y 1.12, realizadas a personas entre 30 y 40 años, en todas aquellas otras entrevistas correspondientes a cargos políticos y/o de gestión las personas entrevistadas quedarían situadas mayoritariamente en la primera generación.

#### Entrevistas realizadas en abril de 2011

- 1.1 Entrevista a responsables de AFAPREDESA, Rabuni, abril de 2011.
- 1.2 Entrevista a la Mtra. de Cultura de la RASD, Hadiya Hamdi, Rabuni, abril de 2011.
- 1.3 Entrevista a la Sec. Gral. de la UNMS, Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011.
- 1.4 Entrevista al Gobernador de Dajla, Salem, Dajla, abril de 2011.

- 1.5 Entrevista al responsable en los huertos, Rabuni, abril de 2011 [trad. Salma].
- 1.6 Entrevista al Director de Cultura en Dajla, Tiba, Dajla, abril de 2011.
- 1.7 Entrevista a Representantes UJSARIO, Dajla, abril de 2011.
- 1.8 Entrevista a la Ministra de Educación de la RASD, Mariem Salem Hamada, Rabuni, abril de 2011.
- 1.9 Entrevista a la Directora del Centro de Educación Especial de Dajla, Dajla, abril de 2011.
- 1.10 Entrevista a la Brigada juvenil “Jaima”, Dajla, abril de 2011.
- 1.11 Entrevista a técnica en cooperación, Dajla, abril de 2011.

Entrevista específica

- 1.12 Entrevista al Director de Cultura en Dajla, Tiba, Sevilla, julio de 2011.

**Segundo desplazamiento a los campamentos saharauis: de diciembre a enero de 2012**

En este segundo desplazamiento, desde el 6 de diciembre 2011 al 30 enero 2012, sí se realizaron las entrevistas con dos criterios fundamentales, la edad y la existencia o no de representación política a nivel nacional. De este modo, se entrevistaron 9 mujeres con responsabilidades de representación y/o gestión política nacional en la RASD y el FP, y otras 9 mujeres sin cargos representativos a nivel nacional o regional, ya que es muy normal que en los campamentos muchas mujeres posean funciones representativas en las dairas, a nivel local e incluso regional. Estas últimas personas, recordamos, aparecen sin los nombres por razones de confidencialidad. En ambos tipos de entrevistas serán añadidas la generación a la cual pertenecen cada una de las entrevistadas señalando el número de la generación entre paréntesis al final de cada nomenclatura, de la siguiente manera: Entrevista X..... (1ª).

La entrevista realizada a ambos tipos de mujeres fue la misma, se trató de un cuestionario semi-estructurado que si bien pretendía acercarse a ciertos ítems comunes, permitía que cada mujer añadiese las consideraciones que considerase oportunas. Es posible acceder el cuestionario al final de esta exposición de las entrevistas realizadas. En este periodo, además fueron realizadas 6 entrevistas a personas con conocimientos muy específicos sobre algunos temas en los que la investigación necesitó indagar, aunque algunas de estas entrevistas no han sido finalmente citadas en la investigación porque la información obtenida o no ha resultado relevante o quedaba fuera de las necesidades de esta investigación.

Entrevistas a mujeres con funciones de representación política en la RASD y el Frente POLISARIO



- 2.1 Entrevista a Sec. Gral, de la UNMS, Fatma El Mehdi, 27 de febrero, diciembre de 2011 (2ª).
- 2.2 Entrevista a Parlamentaria de la RASD, Raaba Said, 27 de febrero, diciembre de 2011 (1ª).
- 2.3 Entrevista a Mtra. de Educación de la RASD, Mariem Salek Hamada, 27 de febrero, diciembre de 2011 (1ª).
- 2.4 Entrevista a la Secretaria de Estado de Bienestar Social de la RASD Mahfuda Rahal, Rabuni, enero de 2012 (2ª).
- 2.5 Entrevista a Mtra. de Cultura de la RASD, Hadiya Hamdi, Rabuni, enero de 2012 (1ª).
- 2.6 Entrevista a Mtra. de Función Pública de la RASD, Jira Bulaji, 27 de febrero, enero de 2012 (1ª).
- 2.7 Entrevista a Parlamentaria panafricana, Suelma Beiruk, 27 de febrero, enero de 2012 (1ª).
- 2.8 Entrevista a Representante del FP en Finlandia y los Países Bálticos, Maima Mahmud, Dajla, enero de 2012 (2ª).
- 2.9 Entrevista a Responsable del Dpto. de Igualdad en la UNMS, Lehdia Hamdi, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).

Entrevistas a mujeres sin representación política a nivel nacional (anónimas)

- 2.10. Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (3ª).
- 2.11 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (3ª).
- 2.12 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (2ª).
- 2.13 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (1ª).
- 2.14 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (1ª).
- 2.15 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (3ª).
- 2.16 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (2ª).
- 2.17 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (1ª).
- 2.18 Entrevista realizada a mujer saharai, Dajla, enero de 2012 (3ª).

Entrevista específicas

- 2.19 Entrevista realizada a grupo de mujeres saharais investigadoras, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).
- 2.20 Entrevista fundador del FP, Moh. Lamin Ahmed, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).
- 2.21 Entrevista realizada con hombre juez en los campamentos (1ª).



2.22 Entrevista a activista saharauí en los territorios ocupados, Salka, Tifariti, diciembre de 2011 (3ª).

2.23 Entrevista a activista saharauí en los territorios ocupados, Tifariti, diciembre de 2011 (1ª).

2.24 Entrevista a mujer representante de la Liga de Estudiantes Saharauís en España, Ebaaba, Tifariti, diciembre de 2011 (1ª).

### **Tercer desplazamiento a los campamentos saharauís: abril y mayo de 2012**

En este desplazamiento de cinco semanas de duración entre los meses de abril y mayo de 2012 se realizaron tres extensas entrevistas a tres jueces en los campamentos saharauís. Las entrevistas arrojaron interesantes datos sobre las complejidades de la administración de justicia en los campamentos dada la tipología de jueces que operan en los mismos, conocidos como “jueces profesionales” quienes se han licenciado en Derecho, y “jueces tradicionales” quienes imparten justicia desde las tradiciones saharauís precoloniales (orf) y sus vínculos con el sistema tribal. Dado que la temática abría un complejo y nuevo ámbito de investigación, la del pluralismo jurídico, que excedía de los objetivos de esta tesis, estas entrevistas no han sido usadas en la tesis doctoral, quedando para futuras investigaciones.

Por tanto, también establecen los límites de esta investigación la ausencia de referencias a la dimensión tribal de la sociedad saharauí en lo que respecta a la diversidad de normativas tribales en clave de género que, a falta de una investigación específica, parece que aún hoy continúan siendo usadas en los campamentos a través de las familias, mediante fórmulas de resoluciones de conflictos tradicionales y mediante los “jueces tradicionales” que pertenecen al Ministerio de Justicia del RASD. Aunque estas tareas exceden de los objetivos de la tesis, en cualquier caso, ha sido un gran hallazgo descubrir estas potencialidades para futuros trabajos desde el pensamiento feminista descolonial en los campamentos.

De este modo, el desplazamiento se centró en la observación participante y en la realización de 5 entrevistas específicas abiertas según los temas siguientes temas y criterios:

#### Temática “Cuotas”

3.1 Entrevista realizada a Hadiya Hamdi, Mtra.de Cultura de la RASD, Rabuni, abril de 2012 (1ª).

3.2 Entrevista a la Directora de la Casa de la Mujer de Dajla, Dajla, abril de 2012 (2ª)

#### Temática “tradiciones mágicas”

3.2 Entrevista a mujer tabiba sobre tradiciones mágicas (1ª).

### Temática “uso cremas abrasivas blanqueantes”

3.4 Entrevista a mujer saharaui joven sobre el uso de las cremas blanqueantes (3ª).

### **Cuarto desplazamiento a los campamentos: abril de 2015**

Este corto desplazamiento de cuatro días y fue realizado para asistir al VII Congreso de la UNMS, donde se realizaron dos entrevistas.

4.1 Entrevista a ex Secretaria de la UNMS, Zenia Ahmed, Smara, abril de 2015 (1ª).

4.2 Entrevista a mujer joven miembro del buró político de la UNMS, Uarda Hamudi, Smara, abril de 2015 (3ª)

4.3 Entrevista a mujer joven saharaui residente en España, Madrid, mayo de 2015 (3ª).

### **Asistencia a encuentros sobre temática saharaui**

1. Abril de 2011: VI Congreso de la UMMS, campamento 27 de febrero.
2. Diciembre de 2011: Encuentro “Mujer y Política”, campamento 27 de febrero.
3. Diciembre de 2011: XIII Congreso del Frente Polisario, Tifariti, territorios liberados.
4. Febrero de 2012: 37ª EUCOCO, Coordinadora Europea de apoyo al Pueblo Saharaui, del 3 al 5 de febrero de 2012, Sevilla.
5. Octubre de 2013: IV Conferencia Internacional de Apoyo a las Mujeres Saharauis, Argel (Argelia).
6. Abril de 2015: VII Congreso de la UNMS, campamento de Smara, Tiduf (Argelia).

### **Cuestionario aplicado en el segundo desplazamiento**

1. ¿Cómo y cuándo comenzó su activismo político?
2. ¿Cuáles considera que son los principales obstáculos como mujer para el activismo político?
3. ¿Considera que hay importantes diferencias generacionales entre las mujeres saharauis? ¿Cuáles? ¿Por qué?
4. ¿Cómo considera que han interactuado la lucha nacionalista y la lucha por los derechos de las mujeres?

5. ¿Cuáles han sido las principales conquistas y pérdidas para las mujeres saharauis en los últimos 50 años?
6. ¿Qué tradiciones y costumbre saharauis se han perdido? ¿Cuáles habría que recuperar?
7. ¿Cuáles son las demandas más urgentes de las mujeres saharauis? ¿Qué cambio considera que deben realizarse para el bienestar de las mujeres saharauis?
8. ¿Cuántos discursos y opiniones diferentes considera que existen en los campamentos sobre los derechos de las mujeres saharauis? ¿Por qué?

## 2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

### 2.1. Introducción a las epistemologías feministas

*El conocer no es un acto neutral de mera representación,  
por el contrario, es una forma de tomar partido  
por una visión del mundo u otra con los valores  
y las consecuencias que entraña*  
Carme Adán

En su conocido artículo “¿Existe un método feminista?”<sup>35</sup> la filósofa y epistemóloga norteamericana Sandra Harding afirmaba que si la epistemología es una teoría del conocimiento que responde a la pregunta sobre quién puede ser sujeto de investigación, la epistemología feminista<sup>36</sup>, reconociendo que “la voz de la ciencia es masculina y que la historia se ha escrito desde el punto de vista los hombres” (1987: 3) nos traslada a la cuestión de la legitimación de las mujeres como sujetos de conocimiento, es decir, como sujetos epistémicos<sup>37</sup>, al considerar

---

35 Aunque en este artículo la autora se refiere a características epistemológicas y metodológicas, dejando clara su negativa a la existencia de un método feminista, en un epílogo escrito en 1998, la autora reconoce la posibilidad de que tales características hayan configurado finalmente dicho método, ver en Harding (1998).

36 Comparto con la filósofa y política Carme Adán la inexistencia de una definición cerrada y compacta de la epistemología feminista, más bien, “la epistemología feminista es un híbrido en proceso de gestación. Sin una célula originaria ni un hacedor primigenio, esta extraña expresión [...] nos sitúa frente a toda una serie de intersecciones entre variadas disciplinas de conocimiento, diferentes corrientes de pensamiento filosófico y feminista, y reivindicaciones políticas de los movimientos de las mujeres” (Adán, 2006: 303). En cualquier caso, existe un extenso recorrido histórico que permite sistematizar los principales aportes que la crítica feminista ha ido formulando a la ciencia, “... replanteando la imagen tradicional de la objetividad y neutralidad de la ciencia, mostrando, en no pocos casos cómo ésta se ha distorsionado con supuestos y sesgos sexistas, no sólo en el tratamiento de las mujeres como científicas dentro de las instituciones, sino también en sus aproximaciones teóricas, metodológicas y conceptuales” (Blázquez, 2011: 98).

37 Por epistémico, aunque es conocida la complejidad del término y abundaremos en ella a lo largo del capítulo, entendemos ahora en esta fase introductoria y de manera más concreta: “Que tiene que ver con la justificación del conocimiento y de la ciencia. Deriva del griego episteme (ciencia). También, más específicamente, referido a la justificación racional de las creencias” (Thiebaut, 2003)

que han sido excluidas sistemáticamente por las epistemologías tradicionales<sup>38</sup> cuyos sesgos operan ideológicamente,

La ideología androcéntrica de la ciencia contemporánea plantea, como necesarios, como hechos o como ambas cosas, un conjunto de dualismos —cultura frente a naturaleza; mente racional frente a cuerpo prerracional y emociones y valores irracionales: objetividad frente a subjetividad; público frente a privado—, relacionando después a los hombres y a la masculinidad con los primeros elementos y a las mujeres con los segundos de cada par. Las críticas feministas sostienen que esta dicotomización constituye una ideología en el sentido fuerte del término: en contraste con las creencias falsas, sesgadas a favor de unos valores, que carecen de poder social, estas creencias estructuran las políticas y prácticas de las instituciones sociales, incluida la ciencia (Harding, 1996: 119).

Para la autora, una investigación que realmente se formule como feminista debe superar la idea de “agregar mujeres y remover”<sup>39</sup> y comenzar definiendo su problemática desde la perspectiva de las experiencias de las mujeres<sup>40</sup> como indicadores significativos de la “realidad” contra la cual se debe contrastar la hipótesis. Esto implica asumir una de las grandes rupturas epistemológicas propuestas por las epistemologías feministas respecto de las tradicionales. En los mejores estudios feministas, escribe Harding, “... los propósitos de la investigación y del análisis son inseparables de los orígenes de los problemas de investigación” (1987: 6 y 7). Es por eso que a partir del capítulo III nos centraremos en las experiencias coloniales y de resistencia de las mujeres saharauis, para poder analizar y comprender posteriormente cómo se ha ido construyendo una identidad feminista que podemos calificar como descolonial.

En el ámbito científico es necesario diferenciar entre aquellas críticas y aportes feministas

---

38 Sobre el origen de las cuestiones epistemológicas y más específicamente sobre las epistemologías occidentales modernas como estrategias históricas justificantes, ver Harding (1996: 122 y ss.).

39 La irrupción del feminismo en las ciencias humanas no debería significar simplemente ni más estudios de lo mismo de siempre sobre las mujeres, ni únicamente estudios de las mujeres por mujeres (Delphy, 1985: 8); o los denominados como “enfoques sumatorios” por Harding (1987). Sin embargo, a veces se sigue interpretando el feminismo como la preocupación de las mujeres por los “temas de las mujeres” o la añadidura de las mujeres a temas que, no por ello, transforman en nada su comprensión.

40 La noción de las experiencias de las mujeres como nuevo recurso empírico y teórico alude directamente a la necesidad de fundamentar y construir las preguntas de investigación desde aquellos fenómenos sociales que las mujeres definen y viven cómo problemas desde sus experiencias femeninas. Se trata entonces de atender al punto de vista de las mujeres, no sólo por un criterio de justicia social en la participación de la construcción del conocimiento, sino porque “la comprensión parcial y distorsionada de nosotros mismos y del mundo que nos rodea se produce justamente en la cultura que silencia y devalúa sistemáticamente la voz de las mujeres” (Harding, 1987: 6). Por otro lado, resulta obvio que una investigación basada en las experiencias de las mujeres que ellas mismas entienden como problemáticas tenga como objetivo fundamental ofrecer explicaciones y respuestas a los interrogantes sobre cómo modificar sus condiciones de vida generando procesos colectivos e individuales más liberadores. En este sentido, “los proyectos feministas de investigación no se originan en ninguna clase de “experiencias femeninas” obsoletas sino, principalmente, en las experiencias de las mujeres en la lucha política” (Harding, 1987: 7).

que han resultado de la incorporación de científicas feministas que en sus propias disciplinas han repensado y corregido aspectos del conocimiento, y aquellas otras críticas de orden más conceptual hechas a la objetividad, la racionalidad, la neutralidad o la orientación de la ciencia, desvelando ambas en común cómo las limitaciones del sujeto abstracto incondicionado y universal se observan en los resultados obtenidos (Blázquez, 2011: 98). En el primer caso, desde numerosas áreas de conocimiento las teóricas feministas han desvelado las limitaciones androcéntricas de los trabajos realizados en sus disciplinas. En concreto, en el ámbito de las ciencias sociales, la crítica más poderosa a la teoría y práctica es la omisión o distorsión de las experiencias de las mujeres. Por ejemplo, desde la historia se argumenta el error de insistir en una historia de las mujeres que una vez reconocida no ha alterado el entendimiento de las prácticas históricas y la reflexión frente a ellas. Con otras palabras, el “género” se ha limitado a describir la relación entre la experiencia femenina y masculina sin cuestionar cómo opera el “género” en la organización interna del paradigma histórico. Como explica Scott,

No ha sido suficiente que los historiadores de las mujeres probaran que éstas tenían una historia o que participaron en las conmociones políticas más importantes de la civilización occidental. En el caso de la historia de las mujeres, la respuesta de la mayor parte de los historiadores no feministas ha sido el reconocimiento y luego la marginación o el rechazo (“las mujeres han tenido una historia aparte de la de los hombres; en consecuencia, dejemos que las feministas hagan la historia de las mujeres que no tiene por qué interesarnos”; o “la historia de las mujeres tiene que ver con el sexo y con la familia y debería hacerse al margen de la Historia política y económica”). En cuanto a la participación de las mujeres, en el mejor de los casos la respuesta ha sido de un interés mínimo (“mi comprensión de la revolución francesa no cambia porque sepa que las mujeres participaron en ella”). El desafío que plantean esas respuestas es, en definitiva, de carácter teórico. Requiere el análisis no sólo de la relación entre experiencia masculina y femenina en el pasado, sino también de la conexión entre la historia pasada y la práctica histórica actual. ¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento histórico? Las respuestas dependen del género en tanto que categoría analítica (Scott, 1990: 26).

Es también en este sentido que pretendemos acercarnos a las mujeres saharauis, a sus experiencias propias y colectivas en tanto mujeres, así como al papel que el género como categoría analítica (Scott: 1990) ha tenido y tiene en las diversas memorias de lo saharauí, y especialmente, en la lucha anticolonial y el nacionalismo saharauí.

### **2.1.1. El “Standpoint Feminism” entre el Empirismo feminista y el Posmodernismo feminista**

*“Sólo el margen puede enseñar al margen cómo mejor leer el mundo”  
Rita Laura Segato*

Las reflexiones feministas sobre el conocimiento se han articulado en tres principales ejes epistemológicos: el empirismo feminista, la teoría del punto de vista feminista<sup>41</sup> y el post-modernismo feminista (Harding, 1996 y 2010 y Blázquez, 2011). Los tres ejes han intentado responder al gran desafío feminista que supone la relación entre epistemología y política, y, en cierto sentido a aquella pregunta de Harding sobre “¿cómo puede incrementar la objetividad de la investigación una indagación tan politizada?” (1996: 23).

El empirismo feminista enfatiza las circunstancias en las cuales el posicionamiento genera error y obstaculiza el avance del conocimiento. Así, considera el sexismo y el androcentrismo sesgos sociales corregibles mediante la adhesión estricta a las normas metodológicas vigentes de la investigación científica, tratándose entonces de superar un problema de “mala ciencia”. El feminismo empirista discute tres supuestos relacionados con el empirismo tradicional. Primero, cuestiona el supuesto de que la identidad social de la persona observadora es irrelevante en los resultados, denunciando que las mujeres como grupo social poseen una menor frecuencia en la selección de los problemas científicos; segundo, asegura, no sin contradicciones, que es posible desintoxicar de androcentrismo las normas metodológicas y sociológicas, mediante una adhesión más estricta a las normas vigentes, y por último, en tercer lugar, cuestiona la creencia de que la ciencia deba protegerse de la política, manteniendo que los movimientos sociales emancipadores pueden aumentar la objetividad de la ciencia.

No obstante, el empirismo feminista no reglamenta por adelantado las posibilidades del conocimiento objetivo, sino que manifiesta nuevas interrogantes sobre esta objetividad que se concibe constituida por relaciones críticas y cooperativas entre una pluralidad de investigadoras situadas diferentemente (Blázquez, 2011: 119). Estas propuestas a menudo contradictorias han generando incoherencias internas en el empirismo feminista que dieron paso a las teorías epistemológicas del punto de vista feminista,

Aunque el empirismo sostiene que el método científico es suficiente para explicar los incrementos históricos de objetividad del panorama de mundo que presenta la ciencia, podemos afirmar que la historia presenta otra cosa muy diferente. Son los movimientos de liberación social los que más han aumentado la objetividad de la ciencia y no las normas de la ciencia misma cuando se han puesto en práctica ni cuando los filósofos las han reconstruido racionalmente. Pensemos, por ejemplo, en los efectos de la revolución burguesa de los siglos XV al XVII que dieron lugar a la ciencia moderna en sí, o en los efectos de la revolución proletaria del siglo XIX y principios del XX. Pensemos en los efectos sobre la objetividad científica de la deconstrucción del colonialismo en el siglo XX (Harding, 1996: 24).

---

41 El término punto de vista es usado como “concepto técnico que subraya la política y la ciencia necesarias para lograr la conciencia de grupo a través de la cual es posible alcanzar comprensiones distintivas de la naturaleza y de las relaciones sociales y a la vez, coloquialmente, como sinónimo de posición o perspectiva para referir tanto perspectivas dominantes como la de los grupos oprimidos, doble uso que también tenía en la tradición marxiana” (Harding, 2010: 49). En este trabajo nos adherimos en todo momento a la primera acepción señalada.

La teoría del punto de vista feminista considera una situación social como epistemológicamente privilegiada, afirmando que algunos tipos de ubicación social y de luchas políticas impulsan el desarrollo del conocimiento, oponiéndose a la visión dominante que afirma que la política y la posición en relación con la situación local obstaculizan la indagación científica. Esta teoría del punto de vista reapareció en los años 70 y 80 como epistemología feminista, filosofía de la ciencia, sociología del conocimiento y metodología feminista (Harding, 2010: 39 y 40). Teóricas como Sandra Harding, Nancy Hartsock, Evelyn Fox Keller, Patricia Hill-Collins o Dorothy Smith argumentaron que la vida y condición de las mujeres les permite una óptica diferente en el reconocimiento de la realidad social, interviniendo sustancialmente la intuición y los afectos. Como efecto directo de estos planteamientos emerge un cuestionamiento de los presupuestos fundamentales del método científico, su neutralidad y objetividad, así como de los métodos que ponen distancia entre quién conoce y qué conoce, “... una de sus principales innovaciones conceptuales centrales consiste en describir y determinar la práctica de desafiar el núcleo cognitivo y técnico de las ciencias naturales y de sus filosofías, paso que la mayoría de los proyectos teóricos de otros movimientos de liberación habían evitado” (Harding, 2010: 40).

Esta teoría tiene su origen en el pensamiento de Hegel sobre la relación entre el amo y el esclavo, y en la elaboración que sobre este realizan Marx, Engels y Lukács. De este modo, se entiende que la posición subyugada de las mujeres permite un conocimiento más completo frente al conocimiento parcial de los hombres. Así, “el feminismo como movimiento social aporta la teoría y la motivación para la investigación y la lucha política que puedan transformar la perspectiva de las mujeres en un “punto de vista” —un fundamento moral y científicamente preferible, para nuestras interpretaciones y explicaciones de la naturaleza y la vida social” (Harding, 1996: 24 y 25).

Fundamentalmente, la figura de un agente epistémico privilegiado contradice la idea de un sujeto incondicionado, neutral u objetivo, y rescata la propia experiencia de las mujeres como privilegio epistémico sobre el carácter de las relaciones de género y de los fenómenos sociales y psicológicos donde el género está implicado. El privilegio se relaciona así respecto de las teorías que justifican el patriarcado o que reflejan suposiciones sexistas (Blázquez, 2011: 113). No se trata, por tanto, de que algunas posiciones permitan un conocimiento libre de valores, ya que todos los sujetos —y por tanto sus conocimientos producidos— estarán condicionados, por sus experiencias sociales y políticas. Más bien se trata de indagar en el valor ético y político de esas experiencias como visibilizadoras de las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Desde el feminismo materialista, Delphy adscribe la cualidad epistemológica fundamental en el conocimiento al sujeto oprimido afirmando que,

La opresión es una conceptualización posible de una situación dada; y esta conceptualización sólo puede proceder de un punto de vista, esto es, de un lugar concreto dentro de esa condición: el lugar del oprimido. Del mismo modo, sólo desde el punto de vista y de vida de



las mujeres puede concebirse su condición como una opresión. Esta toma de conciencia no es ni anterior ni posterior a la lucha; en otras palabras, se trata de dos aspectos de un mismo fenómeno, no de dos fenómenos distintos (Delphy, 1985: 12).

La política se hace entonces necesaria para construir las diferentes formas de conciencia grupal que van a producir conocimiento, en este caso las conciencias de las mujeres (Harding, 2010). La epistemología feminista del punto de vista propone entonces “mirar hacia arriba, desde abajo” a partir de las experiencias de las mujeres. Sin embargo, no tiene como finalidad etnografiar los mundos de las mujeres o explicar la vida de los grupos marginados, como haría el perspectivismo<sup>42</sup>, sino comprender las prácticas conceptuales de las instituciones dominantes y cómo se organizan, mantienen y hacen aparecer como natural y deseable la explotación de mujeres. Para esto, los objetivos del punto de vista feminista consisten en desvelar las estrategias ideológicas utilizadas para diseñar y justificar el sistema sexo-género (Harding, 2010: 47 y 48).

Por último, rechazando el privilegio epistémico y enfatizando la contingencia y la inestabilidad social de quien conoce, emerge el postmodernismo feminista. En la estela de pensadores de la corriente dominante como Nietzsche, Derrida, Foucault, Lacan, Rorty, Feyerabend, Wittgenstein o Gadamer, sus postulados se caracterizan por

[...] un profundo escepticismo respecto de los postulados universales (o universalizadores) sobre la existencia, la naturaleza y las fuerzas de la razón, el progreso, la ciencia, el lenguaje y el sujeto/yo [...]. Este enfoque exige utilizar un fundamento adecuado para investigar las fragmentadas identidades que crea la vida moderna: feminista-negra, socialista-feminista, mujeres de color, etc. Puede exigir que nos oponamos a los retornos fantaseados a la totalidad primigenia de la infancia, a las sociedades anteriores a las clases sociales o a la conciencia “unitaria”, anterior al género, de la especie, que han motivado las epistemologías del punto de vista. Desde esta perspectiva, las reivindicaciones feministas sólo son más aceptables y menos deformantes si se basan en la solidaridad entre identidades fragmentadas

---

42 A modo de resumen de las principales características metodológicas y epistemológicas del punto de vista diferentes al perspectivismo según la autora: 1. El punto de vista analiza “hacia arriba”, es decir, no está interesado en expresar la perspectiva de las mujeres, sino en trazar el mapa de las prácticas del poder; 2. lo hace ubicando un dato nuevo para la comprensión de cómo funciona una estructura social jerárquica en cualquier desventaja o forma de opresión material y política; 3. por tanto, no basta con registrar lo que dicen o creen las mujeres, pues los oprimidos a menudo creen en las representaciones distorsionadas de las relaciones sociales que producen los grupos dominantes. Sin embargo, es posible cambiar de opinión sobre cómo fueron nuestras experiencias o cómo queremos pensar sobre ellas, por ejemplo por el uso de documentos históricos u otras actividades subalternas, datos censales, etc., por lo tanto, no es posible privilegiar automáticamente las perspectivas de los oprimidos como expresiones fidedignas. Así, el punto de vista trata más bien del cambio de conciencia grupal que individual. Cada grupo oprimido debería comprender que cada uno de sus integrantes lo es en tanto miembro del grupo. Así, los proyectos feministas del punto de vista están socialmente situados y políticamente comprometidos en formas prodemocráticas. Para profundizar en las diferencias entre el perspectivismo y la teoría del punto de vista, ver Harding (2010: 47-52).



modernas y entre las políticas que crean (Harding, 1996: 26).

Según Blázquez, a pesar de las tendencias relativistas de las postmodernistas, su escepticismo y el énfasis en la inestabilidad subdetermina tanto la postura de objetividad como idea principal totalizadora, como el relativismo autocontenido, limitado y complaciente. La crítica será entonces posible si permite construir y sintetizar en lugar de deconstruir demandas de conocimiento (2011: 119). Como preguntara Harding, ¿podemos permitirnos renunciar al intento de elaborar una “única descripción feminista y auténtica de la realidad” ante las profundas alianzas entre la ciencia y los proyectos sociales sexistas, racistas, clasistas e imperialistas? (1996: 26). A día de hoy, sigue siendo ésta una delicada pregunta en el pensamiento feminista, cuyas respuestas están siendo rigurosamente articuladas, en mi opinión, por los feminismos descoloniales. En los epígrafes siguientes desarrollaremos con más profundida la relación entre feminismos y posmodernismos.

### **2.1.1.a. Alianzas y convergencias**

Aunque los tres ejes expuestos emplean diferentes herramientas teóricas: las de la filosofía analítica de la ciencia en el caso de las empiristas, las del postestructuralismo y la teoría literaria en el caso de las posmodernistas, y la identidad política en algunas versiones de la teoría del punto de vista; en la actualidad, las tendencias de la epistemología feminista tienden a eliminar las distinciones entre ellas. Las tres coinciden en el pluralismo, rechazan las teorías totalizadoras, y, por supuesto, niegan el proyecto epistemológico tradicional de validación de las normas epistémicas desde puntos de vista universales (Blázquez, 2011: 118 y 119). Ante estas consideraciones, acudimos a una nueva pregunta: “¿Es posible utilizar con fines emancipadores unas ciencias que están tan íntima y manifestamente inmersas en los proyectos occidentales, burgueses y masculinos?” (Harding, 1996: 11).

Las diferentes propuestas feministas actuales reflejan la diversidad presente en las epistemologías y filosofías de la ciencia dominantes desde mediados de los sesenta, así como los cambios producidos por el reconocimiento de las categorías de género, “raza” y clase social. Como diagnosticaron Fraser y Nicholson: “una reflexión posmoderna en la teoría feminista nos permitiría develar los inútiles vestigios del esencialismo, mientras que una reflexión feminista en el posmodernismo revelaría su androcentrismo e ingenuidad política” (cit. en Hernández Castillo, 2004: 116). De este modo, existen grandes intersecciones y porosidades entre las tres propuestas epistemológicas perfiladas anteriormente, cuyos encuentros tuvieron como resultado el cuestionamiento de que la opresión sea una experiencia universal a las mujeres, ya que aún asumiendo que todas las mujeres estuviesen oprimidas, esto no implicaría que tal opresión fuera articulada, percibida y/o analizada del mismo modo en todos los casos.

Según Harding (2010) existen al menos tres “puntos de controversia” fundamentales en

los aportes del punto de vista: la lógica de descubrimiento<sup>43</sup>, el papel de la conciencia grupal en la producción de conocimiento y cuál puede ser una forma de construccionismo social para las ciencias naturales y sus filosofías<sup>44</sup>. Su propuesta no se enfoca en las opciones de pensadores racionales individuales, sino en la conciencia colectiva de una época, la experiencia de un grupo o de un tipo distintivo de conciencia colectiva, las *conciencias grupales de las mujeres*<sup>45</sup>, superando de este modo un sujeto del conocimiento científico y de la historia como individuo liberal, culturalmente libre y cognoscible para sí mismo; el sujeto clásico de las filosofías de las ciencias convencionales<sup>46</sup>. Nos invita así a rescatar “el papel de la experiencia específica del contexto en la producción de conocimiento y sobre cómo a través de la participación activa en las luchas políticas puede alcanzarse nuevos tipos de experiencias y conocimientos” (Harding, 2010: 61).

No obstante, otras críticas argumentaron que por la diversidad citada es imposible unificar “un” punto de vista de las mujeres. La respuesta fue defender el carácter situado del conocimiento sin otorgar privilegio epistémico a algún tipo particular de situación. Es decir “permitir el encuentro de perspectivas distintas con el fin de hacer explícitos los compromisos de las distintas situaciones particulares, y fomentar la pluralidad de perspectivas y de sujetos condicionados” (Blázquez, 2011: 115). Es por eso que en los próximos epígrafes desarrollaremos el conocimiento situado como eje fundamental del soporte epistemológico de esta investigación.

Podemos entonces afirmar que la teoría del punto de vista “negocia continuamente e intenta redireccionar las tendencias más poderosas de los proyectos modernos y postmodernos” (Harding 2010: 44). La crítica posmodernista junto con la proliferación de puntos de vista diversos de las mujeres negras, latinas, lesbianas, etc., ha hecho que muchas teóricas del punto de vista comenzaran a cuestionar el criterio relativo a un sólo punto de vista feminista y su

---

43 En cuanto a la lógica de descubrimiento, la filosofía de la ciencia ha ignorado el contexto en el que se da un descubrimiento, centrándose fundamentalmente en las cuestiones de justificación y legitimación de las afirmaciones científicas. Aunque en las ciencias sociales se da por sentado que los problemas escogidos están determinados por los grupos patrocinadores de la investigación, no hay mucho reflexionado sobre cómo controlar tales influencias. En este sentido, la teoría del punto de vista incidirá especialmente en el contexto de descubrimiento, “la elección y el control de los programas de investigación están en manos de disciplinas de investigación y de las instituciones públicas a las que sirven y no en las de los evaluadores de hipótesis racionales que en las consideraciones convencionales de la filosofía de la ciencia son imaginados como origen y autoridad de todos los proyectos científicos; dicho de otro modo, la teoría del punto de vista extiende el dominio del método científico hasta el comienzo del contexto de descubrimiento” (Harding, 2010: 55).

44 Apunta la filósofa que la teoría del punto de vista promueve lo que podría llamarse un “materialismo constructivista”, que evite el construccionismo excesivo y su consiguiente relativismo.

45 La cursiva es de Harding y hace referencia a la diversidad étnica, racial, religiosa, de preferencia sexual... entre las propias mujeres, que generan a su vez diversas conciencias grupales.

46 Tampoco se refiere este nuevo sujeto a la colectividad o la conciencia de masas determinada sin pensamiento por sus condiciones materiales y los sentimientos, emociones o entusiasmos, propio del estructuralismo y el postestructuralismo.

superioridad epistémica, para reconocer una “multiplicidad de puntos de vista situados que informan epistémicamente” (Blázquez, 2011: 118); mientras que, al mismo tiempo, muchas otras teóricas del punto de vista vienen destacando el valor epistémico de las experiencias de las mujeres subordinadas, especialmente de las “Mujeres del Tercer Mundo” (Mohanty, 2008). En ambos giros, el cambio al pluralismo representa una convergencia con las feministas posmodernistas; mientras el cambio al pragmatismo y a la experiencia es una convergencia con las feministas empiristas (Blázquez, 2011: 119). En este punto, será la noción de situación “la que posibilita que todas las autoras defiendan un constructivismo no relativista en el que pervive una forma mínima de realismo” (Adán, 2006: 312).

### **2.1.1.b. Feminismos y posmodernismos**

Un trabajo fundamental en el ámbito de la relación entre los feminismos y los posmodernismos es el texto *Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias*, de la antropóloga Rosalva Aída Hernández Castillo. El texto distingue dos sentidos de la posmodernidad: como momento histórico que corresponde a un momento específico del desarrollo capitalista, con teóricos neomarxistas como Harvey o Jameson, y la posmodernidad como corriente teórica “que se propone romper con los valores y formas de conocimiento heredadas de la Ilustración” (2003: 109 y ss.), cuyo principal exponente sería Lyotard. De la relación entre ambos sentidos de la posmodernidad nos avisa la autora que,

[...] existe una tendencia a descalificarse mutuamente, asumiendo en el primer caso que el rechazo de los posmodernos a las metateorías y al análisis sistémico es un ejemplo más de la enajenación que produce esta nueva etapa de capitalismo globalizado; por su parte los teóricos posmodernos ven a los teóricos neomarxistas como atrapados en las falacias de la Ilustración, que los hacen aferrarse a análisis totalizadores y excluyentes (2003: 110).

Según Hernández Castillo, el problema de la teoría posmoderna es que mientras por un lado evidencia el poder de aquellos que bajo la máscara de la objetividad creaban su verdad sobre las relaciones sociales; de otro, paralelamente, desestabiliza el poder de quienes utilizaban conceptos como justicia, igualdad, y libertad. En este entramado, el feminismo ha bebido de ambos entendimientos de la posmodernidad. Hernández Castillo acude a Haraway (1995) para explicar cómo desde el feminismo se teoriza sobre la posmodernidad, asumiendo transformaciones de ambos bagajes, aunque, paralelamente, resignificándolos desde el feminismo,

[...] al igual que los neomarxistas (el feminismo) reconoce al posmodernismo como una perspectiva situada históricamente producto de cambios en los procesos sociales que han afectado no sólo la organización de la fuerza de trabajo, sino también las estructuras familiares y comunitarias. Reconoce el surgimiento de nuevas subjetividades que se crean y se recrean en el marco de nuevas formas de dominación, las cuales incluyen no sólo los procesos de trabajo o las instituciones del Estado, sino las nuevas redes y tecnologías de la

comunicación. Pero a diferencia de Jameson o Harvey, no se ubica en un lugar privilegiado para analizar esos procesos, no los ve desde fuera como el tradicional narrador omnisciente, se reconoce como parte de los mismos y desde este nuevo espacio contradictorio se propone encontrar alternativas para conocer y transformar la realidad (objetivo bastante moderno por cierto, y vinculado a la epistemología marxista) (Hernández Castillo, 2003: 112).

Por la praxis política y el desarrollo teórico de feministas negras, chicanas, lesbianas, etc., antecedentes de los feminismos descoloniales en general, tanto las feministas empiricistas como las del punto de vista se vieron obligadas a revisar sus teorías sobre la opresión de las mujeres (Ibid.: 12). Sin embargo, el compromiso con la realidad y la transformación social frente a las diferentes formas de dominación continúan vivos en las feministas posestructuralistas,

Quienes han optado por autodefinirse como feministas posmodernas lo han hecho deslindándose del relativismo extremo y de la pasividad política del posmodernismo hegemónico y androcéntrico. Una de las diferencias entre las feministas y los postmodernistas como Lyotard y Rorty, es que estos últimos han desechado cualquier epistemología por considerar que una teoría del conocimiento sólo sirve para racionalizar y legitimar las creencias de los poderosos. Sin embargo para las feministas, ante el contexto de dominación que enfrentan, necesitan de estas epistemologías para defenderse tanto del objetivismo como del relativismo o interpretacionismo (Hernández Castillo, 2003: 116).

Como señala la propia Haraway “necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad de futuro” (1995: 322). En síntesis, a día de hoy se puede afirmar que las feministas no han renunciado al análisis de las macroestructuras de dominación, pero sí consideran que tales teorías deben ser situadas histórica y culturalmente.

### **2.1.2. Ejes epistemológicos feministas de la investigación**

*... la racionalidad es sencillamente imposible,  
una ilusión óptica proyectada de manera  
comprensiva desde ningún parte”  
Donna Haraway*

#### **2.1.2.a. El Privilegio Epistémico en Ch. T. Mohanty**

El trabajo de Chandra Talpade Mohanty, “De vuelta a *Bajo los ojos de Occidente*. La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas” (2008a) gira en torno al privilegio epistémico<sup>47</sup> que otorgan las comunidades de mujeres marginadas en un contexto capitalista, cuyas relaciones de dominación pueden ser analizadas “a través de una crítica feminista trans-

---

47 Como Mohanty reconoce, su propuesta metodológica se apoya en la noción de privilegio epistémico tal como la desarrollan las teóricas desde el punto de vista, así como los realistas pospositivistas.

nacional y anticapitalista, una crítica que se alimente del materialismo histórico y centralice el género racializado” (2008a: 420). Su análisis, basado en las comunidades de mujeres más marginadas del mundo y en comunidades de mujeres de color en naciones ricas y neocoloniales, configura una base experimental y analítica en la vida de estas mujeres y ofrece el paradigma más inclusivo para una reflexión sobre la justicia social. Al razonar desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo,

[...] tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática, que sea capaz de tratar a todos sus ciudadanos justamente. De la misma forma, si nuestro análisis parte y se limita al espacio de las comunidades privilegiadas, nuestra visión de la justicia probablemente será exclusionista, puesto que el privilegio alimenta la incapacidad de ver a aquellos que no lo comparten. Al partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, puedo acceder y hacer visibles los mecanismos del poder, puedo leer la escala ascendente del privilegio (Mohanty, 2008a: 421).

Se trata entonces de mirar “desde abajo y hacia arriba”, desde las clasificaciones globales más subalternas, lo que permitirá una óptica de la justicia social más abarcadora. De este modo, su entendimiento del privilegio epistémico nos ofrece un análisis de la experiencia, la identidad y los efectos epistémicos de la ubicación social. Mohanty, además, rechaza el relativismo posmodernista afirmando que su punto de vista es “tanto materialista como “realista”, y es antitético al del relativismo posmodernista, y considera, que existen vínculos causales entre las ubicaciones y experiencias marginadas y la capacidad de los agentes humanos de explicar y analizar los rasgos de la sociedad capitalista. En el aspecto metodológico, esta perspectiva analítica está basada en el materialismo histórico” (Ibid.: 421 y 422).

Con una incidencia epistemológica decisiva, Mohanty plantea una doble dimensión de los feminismos del Tercer Mundo, una crítica y otra propositiva. Será necesario, por tanto, tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente” en tanto proyecto de deconstrucción y desmantelamiento, y la formulación de intereses y estrategias feministas basadas en la autonomía, geografía, historia y cultura (2008: 112). Para el primer caso, pone en evidencia una colonización discursiva que opera en forma de apropiación y codificación instalada en las producciones académicas de algunas autoras feministas de izquierdas que publicaban en la serie Zed Press y se autodenominaban como occidentales, frente a quienes no lo eran<sup>48</sup>. Entre los principales cuestionamientos desarrollados, destaca un

---

48 En su artículo “Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales” (2008), Mohanty hace un detallado análisis metodológico de algunos artículos de la Serie Zed Press “Women in The Third World”, de corte antirracista y antiimperialista, profundizando de un lado, en sus principios analíticos y metodológicos, y de otro, en las implicaciones que sus afirmaciones tienen para las posibles políticas de estrategias que desde sus contextos las mujeres (sujetos de estudio en los artículos) pudieran desarrollar. La autora alude a cierto feminismo occidental hegemónico, en la medida que la categoría de “mujeres occidentales” es utilizada por las autoras que analiza, pero en ningún momento considera que sea una categoría posible de sustentar de una manera general por las mismas razones que critica las otras categorías de “mujer” monolíticas. Es por eso que propongo

primer bloque de críticas en cuanto a los principios analíticos y metodológicos, pues según Mohanty, estas autoras parten de una categoría de análisis universal, desde el punto de vista sociológico y antropológico, que es la mujer como “compuesto cultural e ideológico construido a través de los discursos de representación científicos, literarios, lingüísticos...”, frente a las mujeres como sujetos reales y materiales de su propias historias colectivas, es decir, las mujeres como sujetos históricos (Ibid: 115).

De este modo, Mohanty denuncia cómo se saca a las mujeres de su contexto político, histórico, cultural, económico, etc. y a partir de ahí, entendida la mujer como el producto de una esencialización de la diferencia sexual biológica/sociológica y priorizando la diferencia de género por encima de cualquier otra, se las recoloca en un “tercer mundo” previamente barbarizado, atrasado, incivilizado, etc.; ocurriendo aquello que las propuestas descoloniales denominan como la colonialidad epistémica y la colonialidad del género, categorías que serán desarrolladas más adelante. De este modo, las “mujeres del tercer mundo” son construidas en los artículos analizados como víctimas esenciales e irrefutables de todas aquellas diferencias que el colonialismo y el capitalismo inferiorizaron.

Así, la “mujer promedio del tercer mundo” es pensada y construida como víctima esencial de la religión, de las estructuras familiares de sus sociedades, de la violencia masculina —según se explica y analiza en Occidente—, o del subdesarrollo y/o colonialismo, según el caso. Es decir, como víctimas dependientes universales de la economía, la política, el colonialismo, la religión, las tradiciones... según donde se haya colocado el punto de mira en cada caso. Y todo ello, como si tales prejuicios sobre las discriminaciones no debieran ser demostrados, convirtiéndose así la diferencia valorada colonialmente en anatema de partida. Denuncia Mohanty en este sentido,

De esta forma, Omvedt puede hablar de las “mujeres de la India” al referirse a un grupo particular de mujeres en el estado de Maharashtra; Cutrufelli sobre “las mujeres de África”, y Mince sobre “las mujeres árabes” como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente distinta de los hombres de estas sociedades. Se asume que el “estatus” o “posición” de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente constituido son *colocadas* dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales. Sin embargo, este enfoque —a través del cual las mujeres son percibidas como un grupo coherente en todo contexto, indiferentemente de su clase o identidad étnica— estructura el mundo en una dicotomía, en términos finalmente binarios, en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente el dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares son contruidos por los hombres (2008: 145).

A pesar de que la Mohanty escribió su artículo original en 1984, es muy actual la ficción a

---

interpretar este feminismo “occidental” al que alude Mohanty, como eurocéntrico y hegemónico en el sentido desarrollado por las feministas descoloniales.



partir de la cual mujeres y hombres se relacionan en un absoluto vínculo de acceso al poder por parte de ellos y de negación del poder a ellas. Se simplifica así, extraordinariamente, el hecho de que las mujeres son sujetos históricos de sus sociedades, en las que también son partícipes de las relaciones de poder así como de las estrategias de resistencia.

Por eso Mohanty nos recuerda que “a menos que uno crea en una conspiración masculina internacional o una estructura de poder antihistórica y monolítica” (Ibid.: 117) es necesario atender también a las relaciones de dominación que sobre unas mujeres pueden llegar a establecer otras desde la diferencia racial, étnica, de edad o de clase, por poner algunos ejemplos; o cómo las relaciones de poder afectan también en las relaciones patriarcales a los hombres jóvenes o a la infancia. Por tanto, estar subordinada como mujer, siempre es algo más complejo que, desde esta visión reduccionista “carecer del poder que todos los hombres tienen por el hecho de serlo” (Ibid.).

Según interpreta la teórica argentina feminista Karina Bidaseca, el feminismo postcolonial reedita un feminismo del “Tercer Mundo”, aunque reconoce que surgen problemas con esta denominación que acogería tanto a las mujeres oprimidas por la “raza” en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países colonizados<sup>49</sup>. Como vimos en páginas anteriores, se trata del interesante debate epistemológico entre el punto de vista feminista y el feminismo posmoderno.

En conclusión, lo que el feminismo del tercer mundo reclama es la necesidad de profundizar en las diferencias contextualizadas que acontecen en lo local y su conexión con los procesos e intereses políticos y económicos globales; así como analizar las respuestas y resistencias comunes que desde las propias diferencias se articulan conjuntamente. Para eso, es necesario contextualizar los análisis y no sostenerlos sobre pre-conceptos teóricos universalistas que eliminan las estructuras reales en las cuales las mujeres son configuradas como tales y, sobre todo, donde son sujetos reales históricos; aclarando que estas propuestas “... no están en contra de la generalización, sino más bien a favor de generalizaciones cuidadosas e históricamente específicas que respondan a realidades complejas” (Mohanty, 2008: 144).

De hecho, en pocas ocasiones se analizan las diversas formas de subordinaciones de las mujeres musulmanas de manera contextualizada y localizada, y en un contexto de colonialidad global<sup>50</sup> que en ocasiones implica sistemas políticos autoritarios financiados y alimenta-

---

49 Para Bidaseca, estas tensiones se retrotraen a la década de 1970, en la que los feminismos chicano, negro, lesbiano y asiático-americano, reunido en el ejemplar libro *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988) constituye el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo postcolonial (Bidaseca, 2011: 66), y que en este trabajo englobamos en los feminismos descolonial..

50 El concepto de colonialidad global niega la idea de que tras el proceso de descolonización política vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Por tanto, parte de la idea de que la descolonización territorial y política no implicó decolonialidad. Más bien, la colonialidad global considera que las estructuras de poder generadas en el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo, no sólo no han desaparecido

dos desde Occidente, en relación con las invasiones militares a las que una y otra vez, muchos de sus pueblos son sometidos. Tampoco se evidencia la emergencia del Islam Político como herencia de la Guerra Fría (Harman, 1994). Sobre las mujeres musulmanas volveremos al final de este capítulo.

### **2.1.2.b. Conocimientos Situados en Donna Haraway**

Con su noción de “objetividad fuerte”, Sandra Harding (1987 y 1996) argumentaba que es esta objetividad la que posibilita tener en cuenta todas las posiciones diversas y contradictorias respecto del tema de análisis, recomendando al respecto que “... debemos evitar la posición objetivista que pretende ocultar las creencias y prácticas culturales del investigador, mientras manipula las creencias y prácticas del objeto de investigación para poder exponerlo. Sólo de esta manera podremos contribuir con estudios o explicaciones libres (o cuando menos, más libres) de distorsiones originadas en las creencias y comportamientos no analizados de los propios científicos sociales” (1987: 8). En su texto “Apuntes para una política de la posición” (2001), escribía la ensayista blanca, feminista y lesbiana, Adrienne Rich,

Empezar por lo material. Recoger de nuevo la larga lucha contra la abstracción arrogante y privilegiada. Quizás sea este el núcleo del proceso revolucionario, se llame marxista, del Tercer mundo, feminista o de las tres formas a la vez. Mucho antes del siglo XIX estaban las empíricas brujas de la Edad Media europea, que confiaban en su sentido común, que practicaban sus probados remedios contra los anti-materiales, anti-sensuales, anti-empíricos dogmas de la iglesia, que morían por ello, a millones. ¿Una rebelión campesina guiada por mujeres? — en cualquier caso una rebelión contra la idolatría de las ideas puras, la creencia de que las ideas tienen vida propia y flotan por encima de las cabezas de la gente normal, las mujeres, la gente pobre, la no iniciada (Rich, 2001: 207 y 208).

Donna Haraway, teórica fundamental en la epistemología de los conocimientos situados, concluyó que la objetividad ya “no busca abandonar el compromiso, sino la estructuración mutua y habitualmente desigual” (1995: 345). Tanto las tesis de Mohanty, como la política de la posición y/o localización de Adrienne Rich (2001) conectan con el pensamiento de Haraway, quien vinculó sofisticadamente las nociones de parcialidad, situación y racionalidad,

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y la no universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (Haraway, 1995: 335).

---

por la descolonización, sino que siguen siendo elementos fundamentales para el neoliberalismo y la matriz de poder inherente a la colonialidad global (Mignolo, 2003 y 2010).



De este modo, la autora legitima los conocimientos situados como estrategia alternativa a la dicotomización universalismo/relativismo y cuestiona un conocimiento que considera irresponsable y atrevido<sup>51</sup> —por hablar acerca de todo el mundo desde ningún lugar social en particular, ni desde ninguna perspectiva humana—,

Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados [...] la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete la trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva (Haraway, 1995: 324-326).

Este conocimiento irresponsable sólo puede llevarse a cabo mediante lo que ella misma denomina “*el truco de dios*”<sup>52</sup>; pues, de otro modo, escribe, “no hay manera de estar simultáneamente en todas, o totalmente en alguna de las posiciones privilegiadas “subyugadas” estructuradas por el género, la “raza”, la nación y la clase. Y ésta es sólo una corta lista de posiciones críticas” (1995: 332). Ante eso, nos propone un conocimiento vinculado a los conceptos de situación y parcialidad, y por tanto, responsable:

La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología. El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes. La “igualdad” del posicionamiento es una negación de la responsabilidad y de búsqueda crítica [...] Es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway, 1995: 329)<sup>53</sup>.

51 En una línea similar, Santos realiza un llamado a un “conocimiento prudente para una vida decente”. Su teoría crítica parte del supuesto de que todo conocimiento es contextualizado en las condiciones que lo hacen posible y que sólo puede avanzar en la medida en que transforma en sentido progresista esas condiciones. Por eso, siguiendo su terminología, el conocimiento-emancipación se conquista asumiendo las consecuencias de su impacto, y por eso es prudente, finito, y mantiene la escala de las acciones, tanto como fuera posible, al mismo nivel de la escala de las consecuencias (Santos, 2003: 34).

52 Para profundizar en el desarrollo de esta tesis por parte de autores descoloniales, aun cuando no citan el trabajo de Haraway al respecto, ver el trabajo de Santiago Castro-Gómez sobre “la hybris del punto cero” (2007).

53 Me parece oportuno compartir una interesante aportación que respecto de esta cita y su frase final me realizó el ex-director de esta tesis doctoral, el profesor, amigo y filósofo Rodolfo Meoño. En concreto cuestionó la calificación de “racional”. A partir de ahí, la pregunta emergía sola: ¿hablar de “racionalidad” implica anular otras miradas epistemológicas no basadas en este criterio? A pesar de la terminología usada por Haraway, una vez inmiscuida en su obra, me atrevo a plantear el sentido en el cual Haraway utiliza el término racional, pues afirmaba páginas atrás: “... ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas. Sigue a aquello que da base a las luchas políticas y éticas por los debates sobre lo que será considerado conocimiento racional, es decir, querámoslo o no, lo que da base a las luchas políticas y éticas sobre los proyectos del conocimiento en las ciencias exactas, naturales, sociales y humanas. En otras palabras, la racionalidad es sencillamente imposible, una ilusión óptica proyectada de manera comprensiva desde ninguna parte” (1995: 333).

En efecto, como considerara Sandra Harding, las filosofías feministas de la ciencia representan una “cruzada contra la visión desde ninguna parte a través de la cual las filosofías de la ciencia convencionales han afirmado su legitimidad” (2010: 42); pues, “... las filosofías de la ciencia, igual que cualquier otra forma de pensamiento humano, siempre están social y políticamente posicionadas, tanto si sus autores se lo propusieron como si no...” (Ibid.: 65). En la misma dirección escribía más recientemente Sousa,

La objetividad resulta de la aplicación rigurosa de los métodos de investigación que nos permiten hacer análisis que no se reduzcan a la reproducción anticipada de las preferencias ideológicas de aquellos que las llevan a cabo y resulta también de la aplicación sistemática de métodos que permitan identificar los presupuestos, los preconceptos, los valores y los intereses que subyacen a la investigación científica, supuestamente desprovista de ellos (2003: 34).

Petra Kelly, fundadora del partido Los Verdes en Alemania y pacifista, ecologista y feminista, nos advertía de las dificultades de las mujeres occidentales para comprender las diversas situaciones donde puede emerger un imaginario feminista diferenciado, mientras reflexionaba sobre las mujeres saharauis,

A nosotras, mujeres occidentales nos sigue costando mucho ejercer la solidaridad activa con nuestras hermanas del tercer mundo. Estamos todavía muy lejos de un movimiento feminista internacional y solidario. En presencia de mujeres de otros países comprendemos que podemos aprender mucho de las cosas que nos diferencian, sin dejar de andar al mismo tiempo por nuestros diferentes caminos. La solidaridad consciente requiere una consciencia previa de la situación propia (1992: 347)<sup>54</sup>.

Estas dificultades de algunas feministas occidentales para reconocer la necesidad de ser conscientes de la situación propia son una clave esencial a partir de la cual trabajan los feminismos descoloniales. La noción de situación implica “un espacio en el discurso creado por la propia necesidad de construir unos valores alternativos que no dejen fuera del consenso las experiencias e intereses de los que efectivamente sufren la marginación”; lo que supone argumentar una objetividad que pone en marcha la responsabilidad (Adán, 2006: 308). De este modo, la situación se convierte en el hilo conductor entre los cuerpos concretos y las ficciones políticas: “La situación da forma al trasfondo común que cada mujer experiencia de forma individual, es el nombre que designa la fusión entre la ficción política del sujeto mujeres y la materialidad concreta del cuerpo de las mujeres. Esta noción permite comprender la dimensión que la contextualidad del conocimiento adquiere para el feminismo” (Ibid.: 312).

Respecto a la noción de parcialidad, asumiendo la necesidad de superar una visión desde todos los lados y desde ninguno que pretende cerrar y resolver a costa de ignorar las fisuras,

---

<sup>54</sup> A pesar de sus afirmaciones, es de observar que la autora asume la categoría tercer mundo, la cual ni siquiera es entrecomillada.

incertidumbres, contradicciones, y en definitiva, el carácter complejo del pensamiento, Haraway nos propone una dirección opuesta, que no tiene por qué ser relativista, sino que persigue las aperturas, las conexiones, los huecos del conocimiento que abren nuevas preguntas,

No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada. Sus imágenes no son el producto de la huida y de la trascendencia de los límites de la visión desde arriba, sino la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que prometa una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar (Haraway, 1995: 339).

Como indica el filósofo del derecho andaluz Joaquín Herrera, la indeseabilidad de un único punto de vista feminista reside en que estamos ante una perspectiva no instituida, no delimitada de un modo absoluto por lo existente, sino ante una reflexión “instituyente” que se sitúa (2005a: 39). También para Haraway, un conocedor científico “busca la posición del sujeto, no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial” (1995: 332), ya que “la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y del desdoblamiento del sujeto y el objeto” (Ibid.: 327).

En resumen, asumir el papel de los valores en el conocimiento implica cuestionar la neutralidad del conocimiento, del valor de la objetividad y la propia distancia entre el objeto y el sujeto de estudio. En este sentido, han sido las filósofas feministas las más preocupadas en mostrar el error de “entender la objetividad en términos de neutralidad valorativa al tiempo que se proponen rescatar este concepto de las zarpas del relativismo” (Adán, 2006: 306 y 307). Teniendo en cuenta el carácter normativo de la epistemología feminista, adoptar una solución relativista eliminaría cualquier posibilidad de intervención. Consecuentemente, “la objetividad tiene que ser redefinida en función de los elementos que intervienen en la configuración de las teorías, los valores” (Ibid.: 307). Se plantea así una reconfiguración de la objetividad introduciendo en la misma una dimensión ético-política que suponga una suerte de criterio de control sobre los valores y preferencias subjetivas de las investigaciones y las teorías, desde una perspectiva feminista. Así, la objetividad será re-definida como “el grado en el que ejercen las comunidades su capacidad para tomar decisiones interactivas y dialógicas sobre los valores que debe construir los proyectos científicos sin excluir ninguna de las perspectivas en liza” (Ibid.). En palabras de Hernández Castillo, el conocimiento situado, aunque reconoce el contexto histórico y social desde donde se está percibiendo la realidad, no por ello “renuncia a la posibilidad de conocer, ni relativiza el valor ético y explicativo de cualquier conocimiento” (2003: 113).

### 2.1.2.c. El debate entre Mohanty y Haraway: la ontología de la subyugación

Aún asumiendo las potencialidades de “ver” desde las periferias, como plantean algunas reflexiones cercanas al punto de vista, Haraway nos advierte sobre los peligros de romantizar y/o apropiarse de la visión de los y las subyugados, al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones,

Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si “nosotras” habitamos “naturalmente” el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados. Las posiciones de los subyugados no están exentas de re-examen crítico, de descodificación, de deconstrucción ni de interpretación, es decir, de los dos modos hermenéuticos y semiológicos de investigación crítica [...] cómo mirar desde abajo es un problema que requiere al menos tanta pericia con los cuerpos y con el lenguaje, con las mediaciones de la visión, como las “más altas” visualizaciones técnico-científicas. Una posición privilegiada como ésta es tan hostil a varias formas de relativismo como las más explícitas y totalizadoras versiones de las pretensiones de autoridad científica. Pero la alternativa al relativismo no es totalización y visión única, que es siempre finalmente la categoría no marcada cuyo poder depende de una estrechez y oscurecimiento sistemático (Haraway, 1995: 328).

En una crítica directa a las tesis de Mohanty, añade Haraway más adelante sobre aquello que produce o no produce ciencia,

La búsqueda de una posición “llena” y total como ésta es la del perfecto sujeto fetichizado de la historia opositiva que a veces aparece en la teoría feminista como la esencializada Mujer del Tercer Mundo (Mohanty, 1984). La subyugación no es una base para la ontología. Podría ser una clave visual. La visión requiere instrumentos visuales; una óptica es una política del posicionamiento. Los instrumentos de visión hacen de intermediarios entre puntos de vista. No existe visión inmediata desde los puntos de vista de los subyugados. La identidad, incluida la auto-identidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí, es decir, la objetividad (1995: 332).

A pesar de estas interesantes matizaciones, es interesante aclarar, como argumenta Mohanty, que su tesis no está afirmando la espontánea generación de conocimiento crítico en colectivos de mujeres más subyugadas, sino que el punto de vista de estas mujeres, en el sistema capitalista, nos da el máximo ángulo de apertura para un análisis del mismo desde la justicia social: “Mi aseveración no es que toda locación marginada es capaz de rendir conocimiento crucial sobre el poder y la desigualdad, sino que, dentro de un sistema capitalista sólidamente integrado, el punto de vista particular de las mujeres indígenas despojadas y las mujeres del Tercer Mundo/Sur ofrece la visión más inclusiva del poder sistémico” (Mohanty, 2008a: 421 y 422). Parece que Mohanty coincide finalmente con Haraway en la subyugación como “clave visual” más abarcadora.

Una interesante aportación a este debate aparece en algunas reflexiones de Ramón Grosfoguel en *Diálogos Descoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos*

(Lamus, 2007). El filósofo descolonial, incide en la importancia de cambiar la geografía de la razón o la geopolítica del conocimiento como ejercicio epistémico, sin que por ello se pretenda ni hablar por las mujeres indígenas, ni representar la perspectiva de las mujeres indígenas,

[...] para ver cómo se vería el mismo sistema-mundo si, en lugar de asumir la posición estructural de un hombre europeo, asumimos la posición estructural de una mujer indígena en las Américas. Con esto no pretendo representar sus perspectivas, sino acentuar cómo desde esa localización epistémica Otra (cualquiera sea la cosmología no-occidental de la que estamos hablando) el paquete de relaciones de poder es mucho más amplio que simplemente un sistema económico, político y militar. Hubo muchas otras relaciones de poder que vinieron articuladas o enredadas en el «paquete» del sistema-mundo (que identifico como espirituales, epistémicas, sexuales, de género, raciales, lingüísticas, etc.) y que desde una perspectiva patriarcal eurocéntrica quedan borradas (Lamus, 2007: 325).

En cualquier caso, como ahondaremos en otro lugar del texto, las tesis descoloniales se inclinan por zanjar el debate desde el “derecho epistémico” de las minorías a formular epistemológicamente en condiciones de igualdad (Mignolo, 2010: 33 y ss.).

## 2.2. Introducción a la epistemología descolonial

*... colonialidad vincula el proceso de colonización de las Américas  
y la constitución de la economía-mundo capitalista  
como parte de un mismo proceso histórico  
iniciado en el siglo XVI  
S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel*

Como pinceladas introductorias a la perspectiva epistemológica descolonial podemos destacar que los trabajos del Grupo de Investigación Modernidad/Colonialidad<sup>55</sup> (M/C, en adelan-

<sup>55</sup> Para un extenso desarrollo sobre la propia historia cronológica y genealogía del grupo y programa de investigación de modernidad/colonialidad, también conocido como programa M/C, véanse: Escobar (2003: 52-55); Mignolo (2003: 9-18) y (2010: 7); Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 9-13). Surgido en la primera década del siglo XXI, este grupo de investigación se ha convertido en uno de los grupos de pensamiento crítico e interdisciplinar más activos en América Latina, aunque algunos de sus miembros proceden de la academia norteamericana. Entre los más conocidos, los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado. Entre sus principales fuentes están la teoría de la dependencia latinoamericana, la filosofía de la liberación, los estudios culturales, los estudios subalternos, el feminismo o el postestructuralismo. Especialmente, serán fundamentales los aportes de la filosofía de la liberación latinoamericana, que para Marisa Montero llegaron a configurar una episteme latinoamericana propia, cuyas ideas centrales son “a) Una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un episteme de relación; b) La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo; c) La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del

te) mantuvieron la siguiente tesis central: la colonialidad no es un estado opuesto a la modernidad, por el contrario, es parte integral, necesaria y constitutiva de los mismos procesos de modernización. Este planteamiento implica un cuestionamiento directo de las lógicas evolucionistas en las ciencias sociales y sus discursos desarrollistas, pues considera que estos han ocultado la interdependencia entre modernidad y colonialidad al diagnosticar a la segunda bien como efecto “colateral” no deseado de la primera, bien como etapa previa a la modernidad. De este modo, la colonialidad como lado oscuro de la modernidad es el elemento ahora visibilizado que convierte a la Modernidad/Colonialidad en la “unidad de análisis de la modernidad” para el pensamiento de este grupo de intelectuales (Escobar, 2003: 61). Como ha denunciado el semiólogo Walter Mignolo “la gran mentira es hacer creer que la modernidad superará a la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir” (2003: 35).

Arturo Escobar, antropólogo colombiano y uno de los fundadores del grupo, diagnosticó cinco operaciones claves que fundamentaron la dimensión conceptual de la modernidad/colonialidad y las diferenciación de las teorías establecidas en la modernidad (2003: 60 y 61). Las resumimos a continuación:

1. Situar en la “Conquista de América” y el control del Atlántico (1492) los orígenes de la Modernidad, antes que en la Europa del Norte del siglo XVII y la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa como procesos que cristalizaron al final del siglo XVIII, y en la Revolución Industrial; como suele ser lo más comúnmente aceptado (sobre todo por las tesis poscoloniales). La colonización de América implicó el momento formativo de la creación del “Otro” de Europa, el punto de origen del sistema mundo capitalista, el origen del mismo concepto de modernidad en su primera etapa —la ibérica—, el punto de iniciación del Occidentalismo y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial que subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el Orientalismo como el “Otro”. De hecho, el debate sobre el “derecho de gentes” que pertenece al siglo XVI, con la colonización de América; fue suprimido posteriormente por el discurso de los “derechos del hombre” en el siglo XVIII.
2. Entender el colonialismo y el desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad, lo que supone consecuentemente la integración en sus análisis de la economía y sus maneras de explotación. En esta línea, la teoría de la

---

sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento; d) El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica; e) La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión ente minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer. f) La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos. Las contribuciones principales a este episteme latinoamericano las ubica Montero en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno” (cit. en Lander, 2000: 27 y 28).



dependencia latinoamericana ha sido una de las principales fuentes intelectuales del grupo, en especial a través de las aportaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano. No obstante, paralelamente, el programa M/C elaboró importantes críticas a cierto uso esencialista de la categoría “clase” y a una sobre-determinación reduccionista de las relaciones de producción<sup>56</sup>.

56 En un intento de rastrear el origen de las dificultades que en el materialismo histórico han existido con la teoría de las clases sociales, alude Quijano principalmente a tres: a) la construcción de un materialismo histórico a finales del siglo XIX como producto de la hibridación marxista-positivista, en el tardío Engels y en los teóricos de la socialdemocracia europea, b) la canonización de la versión marxista-leninista, impuesta por el despotismo burocrático estalinista, desde mediados de los años 20, y c) la nueva hibridación de ese materialismo histórico con el estructuralismo francés, después de la segunda guerra mundial (Althusser) (Quijano, 2007: 106 y 107). El autor rescata del background teórico de Marx a Claude Henri Saint-Simon, como el responsable de los elementos básicos que más tarde conformarían dicha teoría (aunque Marx nunca lo menciona) y señala cinco ausencias fundamentales en su obra *Exposition de la Doctrine (1828)* que no permitían ver que la distribución del poder en una sociedad no estaba relacionada únicamente con las relaciones en torno del control del trabajo. Las cinco ausencias desatacas como llamativas son las siguientes: (1) la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo; (2) en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de “industriales”, de un lado, y “obreros” o “proletarios”, del otro, sino también las de “esclavos”, “siervos”, “plebeyos” y “campesinos libres”; (3) las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de “europeos” o “blancos” e “indios”, “negros”, “amarillos” y “mestizos”, implicaban profundas relaciones de poder, que en aquel periodo estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo que parecían “naturalmente” asociadas entre sí; (4) la relación capital-salario no era el único eje de poder, ni siquiera en la economía, sino que había otros ejes de poder que existían y actuaban en ámbitos que no eran solamente económicos, como la “raza”, el género y la edad; (5) en consecuencia, la distribución del poder entre la población de una sociedad no provenía exclusivamente de las relaciones en torno del control del trabajo, ni se reducía a ellas. (Quijano, 2007:108). En Marx, habría que diferenciar su visión de las relaciones sociales en su teoría sobre *El Capital*, donde el capital es una relación social específica de producción cuyos dos términos fundamentales son capitalistas y obreros; de aquella que subyace a sus estudios históricos, especialmente en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx da cuenta de variadas clases sociales, burguesía comercial, burguesía industrial, proletariado, grandes terratenientes, oligarquía financiera, pequeña-burguesía, clase media, lumpenproletariado, gran burocracia... De hecho, al final de su vida tuvo conciencia de su reducida perspectiva eurocéntrica y unilineal (aunque no lo resolvió epistemológicamente) (Ibid.: 108). Para este último Marx “las clases sociales no son estructuras, ni categorías, sino relaciones históricas producidas y, en ese sentido, históricamente determinadas, aun cuando esa visión esté reducida sólo a uno de los ámbitos del poder: el trabajo” (Ibid.: 110). A pesar de esto, el materialismo histórico posterior marxista-leninista presentó una visión ahistórica que asignaba a las clases sociales la calidad de “estructuras establecidas por relaciones de producción, que vienen a la existencia por fuera de la subjetividad y de las acciones de las gentes, es decir, antes de la historia” (Ibid.: 110). Sin embargo, apunta Quijano, el materialismo histórico ha reconocido después de la II Guerra Mundial que en su visión evolucionista y unidireccional de las clases sociales y de las sociedades de clase, hay pendientes problemas complicados, como la actitud de un campesinado que no pretendía salir del capitalismo, el crecimiento de las clases medias conforme al crecimiento del capitalismo o la imposibilidad de aplicar las fases temporales teóricas en el caso de las experiencias del “Tercer Mundo” o países empobrecidos. En este último caso, la “articulación de los modos de producción” no va más allá de proponer una suerte de coyunturas de la transición entre los modos “precapitalistas” y el “capitalismo”, afirmando al respecto que: “Al materialismo histórico le es ajena y hostil la idea de que no se trata “de modos de producción articulados”, sino del capitalismo



3. Asumir un enfoque planetario en la explicación de la modernidad, superando su entendimiento como un fenómeno intra-europeo. En este caso, se hace referencia directa a los planteamientos de Habermas, Touraine, Giddens, Lyotard, Rorty, Kant o Hegel, afirmando que todos ellos coinciden en considerar que “la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa”, lo que implica una incidencia directa en cómo estos autores comprenden la modernidad desde la historia, la sociología, la cultura y la filosofía, eurocéntricamente<sup>57</sup>.
4. Identificar la dominación de los “otros” y la subalternización de sus conocimientos y culturas como una dimensión necesaria, es decir, constitutiva de la modernidad, existiendo por tanto una colonialidad epistémica de la que es necesario deshacerse para acompañar procesos sociales liberadores<sup>58</sup>.

---

como modo de producción dentro del cual, y a su servicio, se articulan todas las formas históricamente conocidas de trabajo, de control y de explotación social del trabajo” (Ibid.: 111). Tales fisuras teórico-prácticas tienen su origen en una teoría pensada únicamente en la experiencia europea, pensada a su vez desde la perspectiva eurocéntrica, y la percepción de que las únicas diferencias entre los europeos, una vez abolidas las jerarquías nobiliarias, se referían a las relaciones de producción de un lado, y de otro, a los roles de las personas en el control de la autoridad, del Estado; resituando en la “naturaleza” las diferencias de edad y sexo. Todo lo que no era Europa, ya estaba localizado en un tiempo “pasado” y “precapitalista”, cuya única posible dirección era llegar al tiempo-Europa. Escribe Quijano en ese sentido, “en la no-Europa existían, en ese mismo momento, siglo XIX, todas las formas no-salariales del trabajo. Pero desde Saint Simon hasta hoy, el eurocentrismo sólo ve en ellas el pasado “precapitalista” o “pre-industrial”. Es decir, esas clases sociales son “precapitalistas” o no existen. En la no-Europa habían sido impuestas identidades raciales no-europeas o “no-blancas”. Pero ellas, como la edad o el género entre los europeos, corresponden a diferencias “naturales” de poder entre europeos y no-europeos. En Europa están en formación, o ya están formadas, las instituciones modernas de autoridad: los Estados-nación modernos y sus respectivas identidades. Pero en la no-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias como el pasado “pre-moderno”, pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-nación “como en Europa”. Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo” (Quijano, 2007: 113). En conclusión, el reduccionismo de la teoría eurocéntrica sobre las clases sociales en el materialismo histórico, en los weberianos y hasta en el propio Marx, alude únicamente a un solo ámbito del poder: el control del trabajo y de sus recursos y productos; por lo que se hace necesario salir de la teoría eurocéntrica de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social, donde este concepto haga referencia también: “... a los procesos de largo plazo, en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder, centrado en relaciones de explotación/dominación/ conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas [...] la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la “naturaleza”) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos” (Ibid.)

57 Para profundizar en estos planteamientos ver Dussel (2000), Lander (2000) y Grosfoguel (2007 y 2014).

58 Como diferencia sustancial entre la Teoría Crítica y la Decolonialidad, es posible afirmar que “... mientras que la emancipación y la teoría crítica de la escuela de Frankfurt conlleva el perfil de los procesos revolucionarios llevados adelante por la burguesía europea y los criollos de descendencia europea (protestantes y católicos) en las Américas, la liberación conlleva el perfil de las élites “nativas” en países descolonializados africanos y asiáticos cuyas historias eran y son historias-otras en relación a la historia Europea. Lo que no ocurrió con los

5. Delatar el eurocentrismo como “la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad — una representación hegemónica y forma de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una “confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Quijano y Dussel, cit. en Escobar, 2003: 60).

Por obvio que resulte, recordemos que “... todo el planeta, a excepción de Europa Occidental y EE. UU., tiene un factor en común: lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa Occidental y EE. UU. A la vez, Europa Occidental y EE. UU. tienen algo en común: una historia de 500 años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo” (Mignolo, 2007: 33)<sup>59</sup>. El giro epistémico decolonial es, por tanto, una

---

criollos de descendencia Europea en las Américas puesto que su lugar de pertenencia fue el de historias Europeas en los márgenes, puesto que no se involucraron ni con la historia indígena de larga data, ni con la emergente historia afro-americana construida por los contingentes de africanos esclavizados” (Mignolo, 2010: 28). En definitiva, será diferente emanciparse, en el sentido de descolonizar al ser colonizado, que liberarse, en el sentido de liberarse de la matriz colonial de poder que sujeta a ambos, al ser colonizador y colonizado. Es por eso que Fanon, junto a Césaire, son considerados fundadores de los discursos de liberación y del pensamiento decolonial. Ahora bien, estas reflexiones no deben suponer desconocer la importancia de ambos conceptos en las luchas sociales, dado que, “en esta complejidad, no podemos bajar la guardia en el ejercicio crítico de tomar conciencia de los momentos en los cuales el principio rector sea la liberación/descolonialidad y cuando, por otra parte, sea el de emancipación el que conduce a los actores sociales en sus proyectos — sea éstos los de decolonización política, económica y espiritual (epistémica, filosófica y religiosa) o sean de emancipación en horizonte de expectativas de la modernidad” (Mignolo, 2010: 30). Desde un punto de vista epistemológico, mientras Horkeimer, en el legado de Kant, está inscrito en los paradigmas de conocimiento eurocéntrico, la teoría decolonial aspira a desprenderse tanto de la teoría tradicional, y su creencia en la existencia de leyes de la naturaleza por descubrir, como de las teorías críticas, y su cuestionamiento de los efectos de aquellas en una sociedad capitalista (Mignolo, 2010: 96); pues para que la teoría crítica pueda devenir teoría crítica decolonial, “la geografía e historia de “la razón” ya no puede ser mono-tópica” (Ibid.: 97). De hecho, “cuando la teoría crítica se convierte en crítica decolonial deviene pensamiento crítico de frontera y, al hacerlo, el vuelco epistémico decolonial (la descolonización del saber y de ser) marca los límites eurocéntricos de la teoría crítica tal como la conocemos hoy, desde esa primera versión en la Escuela de Frankfurt, y las posteriores post-estructuralistas (por ejemplo, Derrida) y post-modernistas (por ejemplo, Jameson)” (Mignolo, 2010: 98).

59 Walter Mignolo se refiere al colonialismo como la ideología que emerge paralelamente a la conquista y colonización de América, a pesar de que se reestructurase en el siglo XVIII cuando el Imperio británico y Francia se extendían por Asia y África (2003: 29). Esta idea de “colonialismo ideológico” es la esencia nuclear del concepto de Colonialidad que implica una noción de colonialismo que supera el control político y/o territorial, y se amplía a la imposición de las epistemologías occidentales comprendidas como las únicas posibles en el proceso de formación del sistema capitalista. Colonialidad supone así la imposición de epistemologías, de formas de acercarse e interpretar el mundo, de maneras de conocer y saber construidas como válidas e indiscutibles por racionales y civilizadas; frente a las maneras de entender y comprender la realidad de los pueblos y comunidades colonizadas/barbarizadas, invalidadas como conocimiento por no encuadrar en dicha racionalidad civilizatoria. Mignolo considera que el imaginario moderno se estructuró sobre cinco ideologías básicas: el cristianismo, predominante en los siglos XVI y XVII; el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (marxismo) secular que, según Wallerstein, surgieron tras la Revolución Francesa, y, por último, el colonialismo, la quinta ideología oculta y paralela a la colonización de América, aunque posteriormente se reestructurase en el formato impe-

consecuencia “natural” de la instauración de la matriz colonial del poder, que emergió como contrapartida de la Modernidad/Colonialidad. Es por eso que aunque en términos más abarcadores nos reframamos primordialmente a la idea de la decolonialidad epistémica<sup>60</sup>, es posible y necesario hacer también referencia al giro decolonial no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, el arte o la política.

Como veremos a lo largo del trabajo, estas tesis son fundamentales para comprender la actual situación de estancamiento en la resolución del conflicto saharaui, cuya conexión a la Colonialidad Global contemporánea es innegable<sup>61</sup>, y donde la colonialidad epistémica que se mantiene en los diversos abordajes de la temática (Gimeno, 2007 y López Bargados, 2015), dificulta la generación de salidas al conflicto. Como escribía Gimeno, estamos ante “un caso de libro sobre la incapacidad de la comunidad internacional para resolver un conflicto en el mundo poscolonial” (2007: 4).

### **2.2.1. Precedentes epistémicos: un diálogo entre el Análisis del sistema mundo y los Estudios poscoloniales**

El antecedente epistemológico de la propuesta decolonial<sup>62</sup> se sitúa en un llamado al diálogo

---

rialista del siglo XVIII. Mientras las cuatro primeras ideologías poseen una cara genocida y otra liberadora, la ideología colonialista, afirma al autor, “fue necesaria para homogeneizar el planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías “liberadoras” de la modernidad europea” (2003: 30). Todo ello dio pie a unas “historias otras”, historias disidentes que emergieron con los procesos de descolonización en diferentes fases. Una primera etapa se dio con la descolonización de las Américas en los siglos XVIII y XIX; y una segunda, en Asia (India) y África (Argelia, Túnez, Nigeria...) desde 1947 a 1970. Fue en esta segunda etapa cuando surgió la ideología anticolonialista o de la descolonización no sólo política, sino intelectual, en la que Frantz Fanon y W. E. B. Du Bois, entre otros y otras, resultaron ideólogos fundamentales. Mientras la primera etapa respondía primordialmente a un proyecto político, la independencia y construcción de estados nacionales; en la segunda se añadió un objetivo de descolonización epistémica y del ser, siendo este último el que se corresponde con la propuesta descolonial.

60 Para indagar el concepto de diferencia colonial epistémica, ver Mignolo (2002: 215-244). Para un análisis de la diferencia epistémica colonial en conjunción con la diferencia colonial ontológica, ver Nelson Maldonado-Torres (2007: 127-168).

61 La conexión entre la epistemología descolonial y el caso saharaui se desarrolla en el capítulo III.

62 Como evidenciamos a lo largo del trabajo, el deslizamiento desde el concepto de decolonialidad al concepto de descolonialidad ocurrido en los últimos años hace que incluso los mismos autores/as opten por uno u otro concepto según las fechas de sus obras. A sabiendas de que ha existido un profundo debate terminológico y conceptual al respecto, este trabajo usará el término descolonial de manera generalizada y decolonial en aquellos casos donde los autores y autoras así lo hagan en sus propios textos. Para profundizar en estos debates ver específicamente Restrepo y Rojas (2010).

entre el enfoque del sistema-mundo<sup>63</sup> y la crítica postcolonial anglosajona<sup>64</sup>, ya que comparten una crítica radical a las ideologías desarrollistas europeas y al evolucionismo como eje articulador en las ciencias sociales, nutriendo así sinérgicamente la perspectiva decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Sin embargo, una de las disidencias del enfoque decolonial con los análisis del sistema-mundo es que no considera que la categoría “geocultura”, referida a las ideologías globales, responda a un ámbito superestructural derivado de las estructuras económicas, sino más bien, entienden que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no blancas, lejos de ser una “geocultura”, es un ámbito constitutivo de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI (Ibid.: 14). Recordemos aquí los aportes del también dependentista Aníbal Quijano sobre la matriz colonial del poder cuando asevera que “no hay una sola lógica de acumulación capitalista que instrumentalice las divisiones étnico/raciales y que preceda a la formación de una cultura eurocéntrica global” (Ibid.: 19) frente a la ortodoxia dependentista que consideraba la “cultura” como instrumento para los procesos de acumulación capitalista. En este sentido, según Mignolo, la genealogía de Quijano es una ruptura epistémico-espacial, y la de Wallerstein es un cambio de paradigma o de episteme, pero en la cronología del pensamiento occidental, y por eso escribe:

Wallerstein concibe e introduce el análisis del sistema-mundo en el cruce de la sociología y la economía, siguiendo el camino abierto por Fernand Braudel. Y es así que Wallerstein bautizó el centro de estudios del sistema mundo que él creó en Binghamton: Centro Fernand Braudel. Quijano introdujo el concepto de colonialidad en el cruce entre formaciones disciplinarias del primer mundo y los problemas con los que se enfrentaba, durante la guerra fría, habitando el tercer mundo. Wallerstein permanece en el plano de la “modernidad” y en el plano visible del colonialismo. Quijano descubrió el plano invisible de la colonialidad, por debajo de los colonialismos modernos/ imperiales de Europa. Así, las investigaciones de Quijano condujeron a la fundación del proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad, en vez de conducir a un centro con el nombre de algún conocido investigador europeo (Mignolo, 2010: 77).

Añadiendo líneas después,

Ambos, Quijano y Wallerstein, coinciden, no obstante, en un punto capital: que no fue el “descubrimiento” lo que integró América a una existente economía capitalista. Por el con-

---

63 La perspectiva de los análisis del sistema-mundo destaca la acumulación de capital como determinación esencial, siendo las relaciones económicas a escala mundial las determinantes del sistema-mundo capitalista. En sus principales planteamientos “tanto los imaginarios como los discursos y las epistemes son ámbitos derivados del proceso de acumulación capitalista” y, de hecho, sus análisis se enfocan en cómo “la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14).

64 Para profundizar en la relación de los estudios poscoloniales anglosajones y los estudios decoloniales ver Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y Mignolo (2010).

trario, la economía capitalista, como la conocemos hoy día, no pudo existir sin el “descubrimiento y conquista de América”. La apropiación masiva de la tierra, la explotación masiva del trabajo, y la producción de materias primas en una nueva escala para el mercado global, fue posible con la emergencia de “América” en el horizonte europeo. La misma idea de modernidad, fue inventada por un relato en el cual el surgimiento de Europa fue articulado en un doble frente: separada de la Edad Media, como eje temporal, y separada de América, donde se encontraban los bárbaros, como eje espacial. A partir de este punto en común, Wallerstein y Quijano transitan diferentes caminos. Wallerstein hacia el capitalismo histórico; Quijano hacia la formación y transformación del patrón colonial de poder. Para Wallerstein, el capitalismo histórico tiene una historia en sí mismo. Para Quijano, el capitalismo es sólo una esfera de la matriz o patrón colonial de poder [...]: la esfera del control imperial de la economía, sobre la cual se teje la narrativa triunfante de la modernidad y la lógica oscura de la colonialidad (Mignolo, 2010: 78).

Por su parte, la crítica poscolonial anglosajona pretende desvelar los discursos coloniales orientalistas y occidentalistas que han configurado al “otro” como inferior y, junto a los estudios culturales<sup>65</sup>, destacan la agencia cultural de los sujetos. A diferencia de los análisis del sistema-mundo, entienden el sistema mundo moderno/colonial como “un sistema de significaciones culturales (donde) ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los discursos sobre el otro son un elemento sobredeterminante de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa seriamente por el control de esos códigos semióticos” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16). Con otras palabras, consideran que es desde los espacios semióticos específicos y concretos que se otorga sentido, para los actores sociales, a las relaciones económicas y políticas (Ibid.). Sin embargo, aunque la perspectiva decolonial admite la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura, considera que la crítica poscolonial anglosajona ha olvidado que el racismo —y las epistemes en general— poseen sólidas implicaciones económicas:

No es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo cómo los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo con directas implicaciones económicas: las razas superiores ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las inferiores ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. Es decir, reconocen con los estudios culturales y poscoloniales el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16 y 17).

Las ausencias que en cada uno de los paradigmas han sido diagnosticadas, responden, según los autores, a un sesgo epistemológico común. Deducen al respecto que “los dos campos todavía están divididos entre las oposiciones binarias discurso/economía y sujeto/estructura.

---

65 También para Santos, en los estudios culturales, en tanto configuraciones transdisciplinares donde convergen las diferentes ciencias sociales y los estudios literarios, se ha producido un importante conocimiento crítico feminista, antisexista, antirracista y postcolonial (Santos, 2003: 27).

En parte esto es una herencia de las dos culturas que dividen a las ciencias (naturales y sociales) de las humanidades, división basada en el dualismo cartesiano mente/cuerpo” (Ibid.: 15), lo que a su vez genera riesgos reduccionistas propios en cada uno de ellos:

El hecho es que los teóricos del sistema mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para concebir los procesos político-económicos. Muchos investigadores del sistema-mundo reconocen la importancia del lenguaje y los discursos, pero no saben qué hacer con ellos o cómo articularlos al análisis de la economía política sin reproducir un economicismo vulgar. De igual forma, muchos investigadores del poscolonialismo reconocen la importancia de la economía política, pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar. De este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista<sup>66</sup> (Ibid.: 16).

¿Cómo resuelve la perspectiva decolonial estas fisuras? Una de las respuestas se encuentra en considerar que la cultura está siempre entrelazada, y no derivada, de los procesos de la economía política. Del mismo modo, en considerar por tanto que “el capitalismo no sería sólo un sistema económico (paradigma de la economía política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales en su vertiente “anglo”) sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema” (Ibid.: 17).

La principal dificultad radica en que para nombrar estos nuevos enfoques necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema mundo, jerarquías que la colonialidad dejó intactas<sup>67</sup>. Para buscar ese nuevo lenguaje se hace necesario buscar “afuera” de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimiento y dialogar con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo y con las nuevas teorías de la complejidad.

### 2.2.2. Colonialidad del Poder

En su texto “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1992) el sociólogo peruano Aníbal Quijano formuló el concepto de Colonialidad como la parte invisible y constitutiva de la modernidad, vinculando expresamente la colonialidad del poder en las esferas políticas y económicas con la colonialidad del conocimiento como instrumento imperial de coloniza-

66 Es de anotar que Castro-Gómez y Grosfoguel consideran a Aníbal Quijano y a Gayatri Chakravorty Spivak como excepciones notables a esta afirmación (2007: 15).

67 Para profundizar en esta búsqueda de nuevos términos que alimenten una genealogía desprendida del poder colonial, ver Palermo (2008).



ción, sugiriendo así la importancia de descolonizar el conocimiento. Al transcurrir la primera década del siglo XXI una noción de colonialidad del poder más vinculada al poder político y económico, ha ido dando paso a una noción de colonialidad más compleja, caracterizada también por la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser, del género<sup>68</sup>, de la sexualidad, de la subjetividad, del conocimiento y de la naturaleza. La colonialidad del saber y la colonialidad del género serán especialmente desarrolladas en este trabajo.

En otro de sus trabajos “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), Quijano sitúa 1492 como primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial, primera identidad de la modernidad, donde convergieron dos interesantes procesos históricos que van a delimitar el entendimiento de Quijano sobre la colonialidad del poder.

En primer lugar, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de “raza” como una “categoría mental de la modernidad”, entendida como eje fundamental de ese patrón de poder y principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación. La idea de “raza”, para el autor, es literalmente una invención<sup>69</sup> aplicada por primera vez a los indios —no a los negros, y por tanto previa a la categoría “color”— que sirvió de mecanismo de legitimación de las relaciones de dominación impuestas por la conquista y “se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles es la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 2000: 203).

En segundo lugar, ocurrió un proceso de articulación de todas las formas históricas de control y explotación de trabajo, de sus recursos y sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. Es decir, estas formas históricas de control del trabajo: esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad y salario, fueron deliberadamente organizadas y articuladas al capital y a su mercado y por tanto, sociológicamente nuevas. De este modo, se instauraba por primera vez en la historia conocida un patrón global del control del trabajo, de sus recursos y sus productos. En palabras de Quijano: “Se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial” (Ibid.: 204); razón por la cual “... para Quijano no existe una ‘pre’ o un ‘pos’ de la jerarquía racial/étnica a escala mundial en relación con el proceso de acumulación capitalista” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 19).

---

68 Como veremos en el capítulo II, a través de diversas obras de la feminista y educadora popular María Lugones (2008 y 2011), la Colonialidad del poder ha sido fuertemente criticada y reformulada en razón de la ausencia del sexo-género como elemento co-constitutivo del capitalismo. Lugones utiliza la noción de “Colonialidad del género” para elaborar sus tesis.

69 Para Quijano la idea de “raza” es literalmente un invento, pues nada tiene que ver con la estructura biológica de la especie humana. Si bien los rasgos fenotípicos se hallan en el código genético, no poseen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluidos aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales (2000: 203). En este mismo trabajo el sociólogo desarrolla la antecendencia de la pureza de sangre en la conceptualización de la categoría “raza”.



La convergencia de ambos procesos, el desvelamiento de la intersección donde se retro-alimentan capital y raza, y en concreto, el rol constitutivo de la raza en el capitalismo, han sido grandes aportes de Quijano a la teoría política al demostrar que una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, estructuró históricamente los cimientos del capitalismo y ordenó la división racial del trabajo, así como una futura geografía política del capitalismo<sup>70</sup>. En palabras del sociólogo,

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizos*, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos* (Quijano, 2000: 208).<sup>71</sup>

Así, Quijano coloca en el centro de la colonialidad del poder “el patrón de poder colonial que constituye la complejidad de los procesos de acumulación capitalista articulados en una jerarquía racial/étnica global y sus clasificaciones derivativas de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo, y pueblos civilizados/bárbaros” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 18).

En otro de sus trabajos, “Colonialidad del poder y clasificación social” Aníbal Quijano (2007) define la colonialidad como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder capitalista que se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (2007: 93). De este modo, Quijano usa la noción de colonialidad, y no la de colonialismo<sup>72</sup>, para acentuar las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los

70 Esta colonialidad del control del trabajo dibujó también una futura geografía política del capitalismo en la medida en que el capital, como relación social de control del trabajo asalariado, aún cuando era el eje sobre el cual se articulaban todas las otras formas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre...) se concentró mayoritariamente en Europa, geográficamente, y en los europeos, socialmente (Quijano, 2000: 208). Por tanto, nada habría de extraño en que Europa sea —o haya sido— centro del capitalismo mundial.

71 Las cursivas son del autor.

72 Sobre el debate en torno al uso de unos u otros términos como imperialismo y colonialismo, argumenta Mignolo que “las discusiones sobre si hoy conviene hablar de imperialismo o colonialismo son discusiones sin sentido. El imperialismo es la cara visible, el colonialismo es el mal necesario [...] El colonialismo es la mala conciencia del imperialismo; la colonialidad, el lado oscuro y necesario de la modernidad” (2003: 30). En adelante, optaremos por usar colonialidad y colonialismo en el sentido que los plantea el autor, y no el término imperialismo, salvo en aquellas ocasiones donde los autores o autoras así lo planteen. Nótese la diferencia con el uso del término que hace el reconocido historiador y crítico cultural británico Robert C. Young (2001) desde la perspectiva postcolonial, donde define y usa el término de Imperialismo como “una ideología y un sistema de dominación económico, caracterizado por el ejercicio del poder, por la conquista directa o bien posteriormente,

tiempos poscoloniales, y para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica<sup>73</sup>, es decir, cultural. Siendo el colonialismo más antiguo que la colonialidad, es precisamente en 1492 cuando emerge un patrón de poder diferenciado: la matriz colonial del poder que perdura hasta nuestros días y que da sentido al concepto de colonialidad. En una entrevista, Ramón Grosfoguel resume la colonialidad del siguiente modo,

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta (Montes y Busso, 2007: s/p).

En definitiva, bajo la noción de colonialidad la justificación de la dominación transita también por un discurso donde la jerarquía etno-racial construye una colonialidad epistémica o racismo epistémico que reproduce y justifica la dominación. Aunque los análisis que más interesan en esta investigación están vinculados a la “Colonialidad del género” de María Lugones (2008 y 2011), concepto que será desarrollado en el capítulo II y bastante crítico con la colonialidad del poder de Aníbal Quijano por no reconocer el género como elemento constitutivo del capitalismo, no es menos cierto que también en el caso saharauí puede plantearse una lectura desde la colonialidad del poder en los términos de Quijano. Me parece oportuno señalar que como apuntan Rodríguez Esteban y Barrado, en referencia al proceso de sedentarización promovido a partir de 1958 por la metrópolis española, sobre el territorio saharauí,

Al margen de la cuantificación del proceso de sedentarización, lo que parece claro es que el proceso de urbanización lo es claramente de control y de aculturación. El resultado es una sociedad que va dejando de ser nómada y se convierte en una población asalariada de carácter subalterno y que habita en una ciudad que presenta todas las características de segregación étnica o cultural típica de las ciudades coloniales [...] con dos zonas residenciales totalmente separadas: la europea y la árabe (2015: 71).

Como veremos en el capítulo III, en el epígrafe correspondiente a las etapas históricas, muchas de las reclamaciones llevadas a cabo por los saharauis desde la intifada de Zemla, en

---

a través de la influencia política y económica que equivale a una forma similar de dominación. Ambas formas implican el ejercicio del poder a través de instituciones e ideologías facilitadoras”, mientras lo diferencia del colonialismo en tanto “condición material del dominio político por parte de los antiguos poderes coloniales europeos sobre los pueblos sometidos” (cit. en Omar, 2006: 66).

73 Aunque desde mediados de los años setenta estuvo presente la idea de que el conocimiento era también un mecanismo de colonización, no será hasta finales de los años 80 —momento en el cual las tesis de la teoría de la dependencia centro-periferia se trasladan al ámbito de la filosofía y del conocimiento— cuando Aníbal Quijano presenta el concepto de colonialidad como parte invisible y constitutiva de la modernidad (Mignolo, 2010: 9-11).

17 de junio de 1970, estaban relacionadas, precisamente, con la desigualdad de salarios entre españoles y saharauis por el mismo trabajo, por la imposibilidad de ascender laboralmente o por las escasas posibilidades de acceder a la educación para los y las saharauis<sup>74</sup>.

### 2.2.3. Colonialidad del Saber

La superioridad asignada al conocimiento europeo fue un aspecto importante de la colonialidad del poder, ya que los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos e ignorados bajo la idea ilustrada de que representaban una etapa mítica, inferior, pre-moderna y pre-científica del conocimiento humano (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20).

Según Quijano el eurocentrismo no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente o de los dominantes en el capitalismo mundial, sino la perspectiva del conjunto de los educados bajo su hegemonía; lo que, aunque implica un componente etnocéntrico, no es su principal elemento, más bien “se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo del tiempo que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder (el capitalismo colonial/moderno)” (2007: 95). En cuanto a las pretensiones universalistas de la perspectiva eurocéntrica, afirma Quijano que implican una imposibilidad,

La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia. Esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óntico, ahistórico o transhistórico. La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un Dios providencial. De otro modo, concebir la existencia social de gentes concretas como configurada *ab initio* y por elementos históricamente homogéneos y consistentes, destinados indefinidamente a guardar entre sí relaciones continuas, lineales y unidireccionales, sería innecesario y a fin de cuentas impensable (Quijano, 2007: 97 y 98).

No obstante, a partir del Iluminismo y del siglo XVIII, la auto-configuración de Europa<sup>75</sup>

74 Para continuar profundizando sobre la relación entre la necesidad de mano de obra para la explotación de los fosfatos y otros minerales, y el proceso de apartheid social inherente a la urbanización de las ciudades del Sáhara, diferenciando entre “nativos” y “autóctonos” y estableciendo datos concretos de población saharauí asalariada según los años, ver también Campos y Trasmontes (2015); Díaz, Domínguez y Parreño (2014) y Rodríguez Esteban y Barrado (2015). Otro interesante trabajo sobre cómo en la década de los 60 las “ayudas sociales” realizadas por las autoridades coloniales españolas a la población nómada saharauí crearon una red clientelar anulando “las actividades nómadas con la actividad de puro asistencialismo, se encuentra en Correale (2012).

75 Aclara Quijano que utiliza Europa en un sentido metafórico. Más que una referencia geográfica o poblacional, intenta aludir a “todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa [...] como carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder (2007: 95). En el caso de Walter Mig-nolo, el propio autor se encarga de aclarar que cuando dice Europa se refiere a su conceptualización hegeliana en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, es decir, “al corazón del legado greco-romano — Italia, España,

como civilizada, racional, superior y pre-existente a ese patrón de poder (Dussel, 2000) permitió que desde mediados del siglo XIX la mundialización del capital,

[...] fue saliendo de la perspectiva hegemónica de la percepción de la totalidad mundial del poder capitalista y del tiempo largo de su reproducción, cambio y crisis. El lugar del capitalismo mundial fue ocupado por el Estado-nación y las relaciones entre Estados-nación, no sólo como unidad de análisis, sino como el único enfoque válido de conocimiento sobre el capitalismo; no sólo en el liberalismo sino también en el llamado materialismo histórico, la más difundida y la más eurocéntrica de las vertientes derivadas de la heterogénea herencia de Marx (Quijano, 2007: 95).

Estas suposiciones, hasta hoy mantenidas por gran parte de la academia, permitieron —y permiten— “crear la ficción de que únicamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica europea era “verdadero” dada su capacidad de abstraer cualquier condición espacio-temporal y, por tanto, ser neutral y objetivo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20).

El sociólogo venezolano Edgardo Lander, compilador de *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000a), para algunos el manifiesto fundacional del grupo M/C, es uno de los miembros que más profusamente ha trabajado la colonialidad del saber. Según Santiago Castro-Gómez, las reflexiones de Lander sobre las ciencias sociales afirman que éstas “no sólo arrastran la “herencia colonial” de sus paradigmas sino que, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente” (2007: 79).

La compilación de trabajos editada por Lander evidencia cómo, en el contexto histórico de colonización y expansión, Occidente dio a luz los discursos de las ciencias sociales y al metarelato de los derechos universales en el pensamiento político. Más concretamente, se sitúa la emergencia de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XIX y en cinco países liberales industriales: Inglaterra, Alemania, Francia, las Italias y Estados Unidos. De este modo, estos trabajos visibilizan cómo tales discursos científicos fueron legitimadores de la violencia colonial, la esclavitud y la apropiación de tierras o recursos naturales. Para ello, argumentan los autores y autoras que el engranaje entre lo científico, el colonialismo y el capitalismo favoreció la deslegitimación, cuando no la destrucción, de las otras formas de conocimiento; proceso denominado como el epistemicidio de los conocimientos usados por los grupos excluidos para llevar a cabo sus prácticas sociales (Santos, 2009). Como denuncian los teóricos de la Modernidad/Colonialidad, el propio discurso científico moderno emergió en connivencia y al servicio del poder capitalista colonial, fundamentando la estratificación racial y laboral.

---

Portugal en el Sur; Francia Inglaterra y Alemania en el Norte; los fundamentos de los lenguajes griego y latín; el Italiano, el Español y el Portugués como idiomas del Renacimiento; y el Francés, el Inglés y el Alemán, como idiomas de la Ilustración” (Mignolo, 2010: 30).

En su texto “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, Lander sostiene que el neoliberalismo debe ser entendido como “un discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida”, y no únicamente como una teoría económica (2000: 11). Las alternativas al neoliberalismo, por tanto, no pueden buscarse en la misma economía, ya que esta disciplina científica asume la cosmovisión liberal. De hecho, el principal alcance del neoliberalismo, nos dice el autor, ha sido una naturalización de las relaciones sociales<sup>76</sup> que le permite presentarse como resultado natural de un conocimiento objetivo, científico y natural que trae causa en el pensamiento social occidental de los últimos siglos (Ibid.: 12).

En su opinión, formular alternativas al neoliberalismo pasará necesariamente por cuestionar las pretensiones de objetividad y neutralidad de lo que el autor considera los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: unas ciencias sociales que están fundadas en la ruptura ontológica cartesiana entre cuerpo y mente; razón y mundo —separaciones no siempre presentes en otras culturas—, y al respecto de las cuales afirma: “Sólo sobre la base de estas separaciones —base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado— es concebible este tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal” (Ibid.: 15). No obstante, la fuerza hegemónica del neoliberalismo está sustentada en condiciones histórico-culturales específicas<sup>77</sup>,

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas *naturales* de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Para las generaciones de campesinos y trabajadores que durante los siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las extraordinarias y traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento —condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo “libre”—, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril, este proceso fue todo menos natural” (Lander, 2000: 20 y 21).<sup>78</sup>

En efecto, las ciencias sociales emergen en un contexto triunfal donde el modelo liberal

---

76 Una tesis muy similar sobre la naturalización ideológica de las desigualdades sociales de género y étnicas es mantenida por la antropóloga de la Universidad de Barcelona Verena Stolcke (2000).

77 Como investigaciones y trabajos muy recomendables en el mismo sentido, sobre el sustrato y contexto histórico de emergencia del capitalismo ver Mezzadra (2005), Moulier-Boutang (2006), Linebaugh (1993) y Federici (2011). Esta última en un intento de explicar la ejecución de cientos de miles de mujeres en las hogueras a comienzos de la era moderna y por qué el capitalismo surge mientras está en marcha esta guerra contra los cuerpos de las mujeres.

78 La cursiva es del autor.

como modo de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo se convierte en la modalidad civilizatoria hegemónica, hasta el punto de que “las luchas sociales ya no tienen como eje al modelo civilizatorio liberal y la resistencia a su imposición, sino que pasan a definirse al interior de la sociedad liberal. Estas son las condiciones históricas de la *naturalización* de la sociedad liberal de mercado” (Ibid.: 22).

La intersección de esta situación intra-europea con el colonialismo es fundamental para la fundamentación de las ciencias sociales porque el sometimiento de los demás pueblos y de las “otras” propuestas epistemológicas alternativas, paralelamente a la dominación/colonialidad de la naturaleza (Coronil, 2000) venían a demostrar tanto la hegemonía y la superioridad de este modelo social, como la superación de formas históricas supuestamente anteriores de organización social. Todo ello configura el contexto histórico y cultural, así como la cosmovisión en la cual se fundan las ciencias sociales modernas (Lander, 2000: 22). Para Aníbal Quijano, esta racionalidad capitalista se configuró y fue configurada a través de las identidades y experiencias de la colonialidad,

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder —en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton)—, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron, también, ya formalmente *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial. Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado *racional*; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad* (Quijano, 2007: 94).<sup>79</sup>

En este sentido, las relaciones entre el método analítico cartesiano y, por ejemplo, las propuestas fundantes de Locke respecto de los derechos humanos, poseen una profunda conexión con la expansión colonial capitalista (Hinkelammert, 2006: 75-119)<sup>80</sup>. El estrecho vínculo

---

79 La cursiva es del autor.

80 En concreto, para un análisis de las tesis de Locke como legitimadoras de la esclavitud y de la guerra justa, e interpretadas como productoras de “la inversión ideológica de los derechos humanos”, ver Hinkelammert. De hecho, en pocas ocasiones se analizan las diversas formas de subordinaciones de las mujeres musulmanas de manera contextualizada y localizada, y en un contexto de colonialidad global que implica sistemas políticos autoritarios financiados y alimentados desde Occidente, en relación con las invasiones militares a las que una y otra vez, muchos de sus pueblos son sometidos. Tampoco se evidencia la emergencia del Islam Político como herencia de la Guerra Fría (Harman, 1994). (2006: 75-119).



entre los saberes eurocéntricos, su función de legitimación y normalización del proyecto colonizador, al considerar que “los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga *del hombre blanco*, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal” (Lander, 2000: 25). Con la intención más o menos expresa de justificar tanto la explotación de la mano de obra esclava como la apropiación de tierras, las ciencias sociales han producido una suerte de negación e invisibilización científica del otro/a colonizado/a, así,

En todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico cultural universal (normal) de la experiencia europea, (herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que tienen que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales [...] Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este *deber ser* que fundamenta a las ciencias sociales (Lander, 2000:25).

### **2.2.3.a. Eurocentrismo y situación saharauí**

La historia del pueblo saharauí desvela las incongruencias y las contradicciones en la filosofía y en la teoría política eurocéntricas, así como la colonialidad epistémica sobre la que pivotan estas disciplinas. el caso saharauí es uno de tantos procesos socio-políticos coloniales que, a menudo legitimados desde un discurso moderno, occidental y democrático; sin embargo, han supuesto un grado de máximo de desigualdad y exclusión económica, política y social.<sup>81</sup> Como afirmaba Dussel, “la Modernidad se definió como “emancipación” con respecto al “nosotros”, pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respecto a los otros” (2000: 51).

---

81 Para Boaventura de Sousa Santos, desde el momento en que el paradigma de la modernidad converge y se reduce al desarrollo capitalista, las sociedades modernas pasaron a vivir en la contradicción entre los principios de emancipación (igualdad, libertad y ciudadanía) y los principios de la regulación, que pasaron a regir los procesos de desigualdad y de exclusión producidos por el propio desarrollo capitalista. Desigualdad y exclusión son tipos ideales que interaccionan de manera compleja en la práctica. La desigualdad es un sistema de pertenencia jerárquica donde la pertenencia se da por integración subordinada, implica un sistema jerárquico de integración social donde quien se encuentra abajo, está dentro, y su presencia es indispensable. Sin embargo, la exclusión “presupone un sistema igualmente jerárquico, pero se pertenece por la forma como se es excluido. Quien está abajo, está afuera. Si la desigualdad es un fenómeno socio-económico, la exclusión es sobre todo un fenómeno cultural y social, un fenómeno de civilización. Se trata de un proceso histórico a través del cual una cultura, por medio de un discurso de verdad, crea una prohibición y la rechaza. La misma cultura establece un límite más allá del cual sólo hay transgresión, un lugar que atrae hacia otro lugar —la heterotopía— todos los grupos sociales que la prohibición social alcanza, sean estos la locura, el crimen, la delincuencia o la orientación sexual. Por medio de las ciencias humanas, transformadas en disciplinas, se crea un enorme dispositivo de normalización, que como tal, es al mismo tiempo calificador y descalificador” (Santos, 2005: 195 y 196).



La escasez de producción académica española reciente sobre el conflicto saharaui desde la filosofía y la teoría política parece ir de la mano de la invisibilización política y la censura informativa que el tema sufre desde hace años. Para ser más exacta, no es que exista una despreocupación académica en términos absolutos, y de hecho, es encomiable la labor que se viene realizando desde universidades madrileñas o vascas, por poner algunos ejemplos<sup>82</sup>, junto a la dedicación personal y profesional que juristas<sup>83</sup>, antropólogos/as<sup>84</sup>, poetas<sup>85</sup> y artistas<sup>86</sup>, profesionales de la educación y un largo etcétera vienen desarrollando desde los años 80 en esta temática. Igualmente, es necesario destacar la existencia de numerosos espacios virtuales donde encontrar información y una elevadísima producción audiovisual, especialmente videodocumental<sup>87</sup>.

Además, no podemos obviar que en la actualidad se da una importante ausencia del conflicto saharaui como tema relevante en el escenario curricular de las ciencias políticas y jurídicas en la academia española. Quizás esto explica la reducida producción académica al respecto, en las disciplinas arriba indicadas (la teoría y filosofía políticas), siempre teniendo en cuenta la responsabilidad histórica de España, la envergadura de la situación de refugio de este pueblo, y la sistemática violación de los derechos humanos en los territorios ocupados. La importancia fundamental de ubicar este tema en el curriculum español estriba en que compete de manera directa a España y a nuestra propia historia de colonización, ya que seguimos siendo la Potencia Administradora según la normativa internacional. El “Sáhara español” fue

---

82 Lejos de querer realizar un listado de publicaciones universitarias sobre el tema del Sáhara Occidental, es oportuno dejar constancia de algunas publicaciones en las cuales han participado universidades españolas recientemente, por ejemplo Martínez Lillo et al. (2009), Martínez Lillo et al. (2012), Martín Beristain y González (2012), López Belloso (2011), Dubois, Guridi y López Belloso (2011).

83 Es destacable en el ámbito jurídico la labor que como observadores internacionales en los juicios realizados en Marruecos a presos políticos saharauis viene realizando la Asociación Internacional de Juristas Internacionales por el Sáhara Occidental –IAJUWS–. Para obtener más información sobre sus trabajos, informes y una importante recopilación de artículos en la materia ver [www.iajuws.org](http://www.iajuws.org). Asimismo, en dicha página es posible ubicar la extensa producción de juristas como Felipe Briones (1993), Carlos Ruiz Miguel (2005 y 2010) y Joan Soroeta (2009) sobre el conflicto del Sáhara Occidental, entre otros.

84 Ver una estupenda compilación interdisciplinar sobre el tema en el monográfico de la revista francesa *Les Cahiers d'EMAM* sobre el Sáhara Occidental, coordinado por Correale y Gimeno (2015).

85 En el blog <http://generaciondelaamistad.blogspot.com.es/> es posible hallar información sobre el grupo de poetas Saharauis en el exilio “Generación de la Amistad”, sus publicaciones, eventos y vinculaciones a entidades y agrupaciones artísticas españolas con las que vienen realizando acciones y proyectos para transmitir la historia del pueblo saharaui a través de su reconocida poesía.

86 En el mundo del arte es de destacar la labor que, desde el año 2007, la Asociación de amigos del Pueblo saharaui de Sevilla organiza denominada ARTIFARITI-Encuentros Internacionales de Arte y Derechos Humanos en el Sáhara Occidental- y en cuyo blog se define del siguiente modo “ARTIFARITI es una cita con el arte, con las prácticas artísticas, como lenguaje-herramienta para reivindicar los derechos humanos, del derecho de las personas y los pueblos a su tierra, su cultura, sus raíces y su libertad”, ver en [www.artifariti.org](http://www.artifariti.org).

87 Una nutrida recopilación de documentales sobre la temática saharaui con acceso on line en <http://sahara-teps.blogspot.com.es/p/documentales-y-peliculas-saharauis.html>. Consultado 12/8/2014

la provincia número 53 y sus habitantes poseían DNI, fuesen cuales fuesen las intenciones más o menos ocultas del Decreto de Provincialización de 10 de enero de 1958<sup>88</sup>. A estas alturas no hay manera seria y rigurosa de argumentar la ausencia de responsabilidad histórica, jurídica, política y moral del estado español con respecto del Sáhara Occidental. Y, en cierta medida, eso explica el indiscutible e ingente compromiso de la sociedad civil española con la causa saharaui<sup>89</sup>.

Asimismo, existe una desproporción importante entre el tratamiento y la atención que asumen las organizaciones sociales en nuestro país sobre el tema saharaui a través de la solidaridad internacional y/o proyectos de cooperación y la escasa preocupación que parece provocar en los proyectos de investigación académicos, lo que a su vez aparece reflejado en la producción académica que suele pivotar en torno al paradigma del desarrollo y la cooperación internacional. Quizás esto no sea más que un síntoma de hasta qué punto hemos asumido que el conflicto saharaui es una cuestión humanitaria y asistencialista, en el mejor de los casos, y no política, económica y jurídica. ¿Dónde están las universidades españolas en este tema en las disciplinas vinculadas a la filosofía y teoría política? ¿Transmitimos a las nuevas generaciones de politólogos/as, juristas, docentes, economistas, historiadores/as... ciudadanos/as en general la historia del pueblo saharaui, que es nuestra propia historia? ¿Dónde están los límites de la tan traída y llevada memoria histórica de nuestro pueblo? ¿Cuál es la fuerza de la voz del pueblo saharaui para que lleve tantos años silenciada? Algo es seguro, cuanto más desconocemos de este pueblo, más desconocemos de nosotros mismos y nosotras mismas y de los límites de nuestra cultura democrática.

En estos años de investigación he comprobado que no pocos investigadores e investigadoras vinculados/as a procesos de luchas sociales han sentido en alguna ocasión lo mismo, que existe un profundo desahucio académico de algunas temáticas relegadas al ámbito del activismo político, como si invisibilizar ciertos temas en las ciencias sociales y relegarlos a las “posiciones ideológicas” no fuese una actitud política de sesgo metodológico; como si la macroeconomía, el comportamiento electoral o las estrategias de marketing no contuviesen también tales “posiciones ideológicas.”

Así, las temáticas de estudio vinculadas a las luchas sociales son relegadas a la cooperación y a la solidaridad internacional como placebos de ética y estética nunca recetados para la ciencia social. Esta ausencia consentida está haciendo un oculto juego al “neoliberalismo científico”, pues como afirma la conocida feminista poscolonial Ch. Talpade Mohanty (2008: 421-422), existen vínculos causales entre las ubicaciones y experiencias marginadas y la ca-

---

88 Respecto de las intenciones del gobierno español de la época de eludir mediante el citado decreto las responsabilidades de descolonización exigía la ONU, ver Ruiz Miguel (1995). Como es sabido, la provincialización no supuso que se tratase de una provincia en igualdad de condiciones que las demás.

89 Para un estudio antropológico sobre la solidaridad del movimiento social andaluz en apoyo al pueblo saharaui, ver Mozo (2001).

pacidad de los agentes humanos de explicar y analizar los rasgos de la sociedad capitalista, por lo que no debe extrañarnos que determinados sujetos epistémicos estén constantemente fuera de la arena académica, como es el caso de las personas saharauis.

En este sentido, que el pueblo saharauí esté siendo construido, mediática y políticamente, como el pueblo víctima de un momento histórico en el que “no se pudo hacer nada más”, como un conflicto “entre iguales” y “sin solución” es una jugada simbólica y dialéctica que naturaliza y eterniza la situación, silenciando las causas políticas y económicas (Medina Martín, 2012). Este proceder es sólidamente afín al pensamiento neoliberal y eurocéntrico, y nada exhaustivo, porque al invisibilizar las causas desaparecen de la rigurosidad académica temáticas como el expolio de los fosfatos<sup>90</sup>, la pesca, las prospecciones de petróleo, los acuerdos económicos ilegales firmados por la Unión Europea<sup>91</sup> o la venta de armas a Marruecos (Mangrané y Melero, 2013).

De este modo, los beneficios económicos que todo esto arroja y la responsabilidad internacional de las empresas y países que se benefician de los recursos que pertenecen a un Territorio No Autónomo se interpretan como un tema de activismo político, cooperación internacional, solidaridad... Cuando desde las ciencias sociales acudimos a la conocida cláusula neoliberal de Margaret Thatcher —la cláusula TINA “There is not alternative”—, que podríamos traducir en un “no hay solución”, ahora para el caso saharauí, quizás debiéramos reflexionar, en un sentido epistémico, cuándo, cómo y para quién la usamos. Quiénes son los sujetos cuya voz, praxis y pensamiento político nunca aparecen en nuestras revistas, monografías y debates intelectuales. Quiénes son nuestras periferias auto-inventadas, nuestras herencias poscoloniales, nuestras propias exclusiones desde la academia.

No obstante, entre las interesantes aportaciones que sí existen, algunas de las propuestas y tesis sobre la colonialidad epistémica y la colonialidad del saber también han sido desarrolladas para el caso saharauí. En cuanto a la colonialidad del conocimiento o epistémica, escribía el antropólogo López Bargados,

---

90 Sólo por los fosfatos, el gobierno marroquí obtiene 1.250 millones de euros al año en beneficios, <http://www.eleconomista.es/internacional/noticias/2602059/11/10/son-los-fosfatos-estupido-.html>, Consultado: 29/10/2011.

91 El 14 de diciembre de 2011 TVE daba la siguiente noticia: “El Parlamento Europeo ha votado en contra de la prórroga del acuerdo de pesca entre la Unión Europea y Marruecos, que expira en febrero de 2012 y del que se beneficia sobre todo la flota española, que posee 100 de las 119 licencias para faenar. Un total de ocho eurodiputados españoles (de PP, PSOE, UPyD, IU, ICV, PNV y ERC) también han votado en contra de la prórroga. El informe del liberal finlandés Carl Haglund, denuncia que este acuerdo provoca la sobreexplotación de algunas especies y es ilegal, según el derecho internacional, porque interfiere en los recursos de la población local saharauí. La prórroga ha sido rechazada por 326 votos a favor, 296 en contra y 58 abstenciones”. Hasta cierto punto, se trató de una victoria del lobby europeo prosaharauí que justo en aquellos días pude compartir de cerca en el XIII Congreso del Frente Polisario en Tifariti, territorios liberados del Sáhara Occidental. Para ver la noticia completa, <http://www.rtve.es/noticias/20111214/eurocamara-vota-contraprorrogar-acuerdo-pesca-ue-marruecos/481911.shtml>. Consultado: 7/12/2014.

Todos comprendemos el papel jugado por las estructuras imperiales [...]. Pero somos menos dados a reconocer que el sistema colonial no sólo impuso sus intereses particulares sobre los ámbitos electivos de la actividad científica, sino que su larga sombra se proyectó también sobre el diseño propio de los propios fundamentos epistemológicos de la ciencia. Tal como la conocemos la ciencia (social) es hija de la voluntad de dominio que conoció Europa al menos desde el siglo XVI, y que tuvo su colofón en el imperialismo del siglo XIX y comienzos del siglo XX (2015: 98).

Articulando esta reflexión en torno de la experiencia nacionalista saharauí, López Bargados señala la identificación de la sociedad “tribal” y pastoral saharauí como una sociedad incapaz e indisciplinada desde la perspectiva de la modernidad eurocentrada y estatocentrista que medía el grado de civilización según la ausencia de estructuras equiparables al estado-nación,

La colonización española del Sáhara, por bien que protagonizada por una potencia menor, no fue ajena a ese principio motor de la actitud imperial, de manera que los diversos agentes coloniales tuvieron ocasión de ponerlo en juego en la relación que la administración mantuvo con la sociedad indígena. Ésta, organizada, según la nomenclatura de la época —herencia del modelo evolucionista—, en forma de “tribus” articuladas en torno al principio de filiación unilineal, fue por ello categorizada como una sociedad indisciplinada e incapaz de niveles de organización política “superiores”. A la condición “tribal” de la sociedad sahariana se le añadía un estigma suplementario, a saber, su carácter pastoral, con preferencia por la ganadería camellar, desarrollada en circuitos irregulares de nomadización. En el lenguaje redentor propio de la época imperial, tanto el sistema tribal como la especialización pastoral de la sociedad sahariana constituyeron la coartada perfecta para imponer —con enormes titubeos en el caso español— una administración circunscrita a las fronteras pactadas en 1900 y con vocación de control tanto sobre sus súbditos como sobre sus propiedades (López Bargados, 2015: 101).

Por estas razones, este trabajo se adhiere, desde el punto de vista metodológico, a propuestas de pensamiento crítico como una Sociología de las ausencias y una Sociología de las emergencias en el marco de una Epistemología del Sur, en la “búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Sousa, 2009). En este sentido, es indudable que entre las amnesias de nuestra historia política, jurídica y económica, hay un pueblo paradigmático, el pueblo saharauí.

### **2.2.3.b. Racismo Epistémico y Universalismo Abstracto**

De acuerdo con Ramón Grosfoguel, editor junto a Santiago Castro-Gómez de *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007), la propuesta epistemológica cartesiana del siglo XVII instaura la ego-política del conocimiento

en la lucha contra la teología cristiana hegemónica de la época y su teo-política del conocimiento<sup>92</sup>. Por ego-política del conocimiento entiende el autor una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento en la cual el sujeto de enunciación queda oculto, borrado, y se convierte en un sujeto que no posee o tiene sexualidad, género, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y que produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí (Grosfoguel, 2007: 64). De este modo, sólo sustituyendo al “yo” donde antes estaba dios puede justificarse la posibilidad de un conocimiento verdadero y absoluto más allá del tiempo y el espacio. Por tanto, la desvinculación del sujeto de todo cuerpo y territorio, resultará una clave fundamental para fundamentar “el mito de la producción de verdad por parte del sujeto aislado” que a su vez es constitutivo del mito de la modernidad de una Europa desarrollada por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo,

El mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial (Grosfoguel, 2007: 64 )

Un siglo después de Descartes, el sujeto trascendental kantiano dejará de poder producir conocimiento fuera de las categorías de tiempo y espacio porque estas ya estarían *a priori* en la mente de todos y todas, según el propio Kant. Más bien, serán las categorías *a priori* compartidas por todos los hombres las que permiten organizar el caos y producir un conocimiento que sea reconocido intersubjetivamente como verdadero y universal, la conocida tesis de la intersubjetividad universalista y su razón trascendental. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, para Kant, esta razón será explícitamente masculina, blanca y europea; asiáticos, africanos, indígenas, sur-europeos y todas las mujeres, incluidas las europeas, no tienen

92 A partir de Descartes, según el autor, el concepto de universalismo que va a caracterizar la genealogía filosófica occidental es el “universalismo abstracto” en un doble sentido: 1. El primero se trata del “universalismo abstracto de los enunciados” que se abstrae de toda determinación espacio-temporal y pretende ser eterno; y frente al cual se propondrá una “geo-política del conocimiento” desde la perspectiva descolonial; 2. El segundo es el “universalismo epistémico”, en el sentido de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido y de su localización en el mapa del poder mundial, pero que produce conocimientos con pretensiones de verdad universal para todo el mundo, frente al cual la propuesta descolonial planteará una “corpo-política del conocimiento”. Aunque el primero de los sentidos del universalismo abstracto ha sido cuestionado por la propia cosmología y filosofía occidental, no así el segundo. El sujeto de la ego-política del conocimiento sigue vivo con la “hybris del punto cero” en las ciencias sociales (Castro-Gómez, 2007). Especifica en este sentido Grosfoguel que “el solipsismo cartesiano va a ser cuestionado por la filosofía occidental misma. Sin embargo, lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy es la filosofía sin rostro del punto cero, que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico” (Grosfoguel, 2007: 64 y 65).

capacidad de “razón”. Por tanto, aunque Kant cuestiona el primer tipo de universalismo, no cuestiona el segundo, y por eso “su cosmopolitismo se trata de un provincialismo europeo, camuflado de cosmopolitismo universalista y vendido al resto de mundo como diseño global/imperial” (Grosfoguel: 66).

En cuanto al “Saber Absoluto” de Hegel, ya en el siglo XIX, aunque fundamentado en la “idea de verdad como el proceso mismo dialéctico del pensamiento que capta el movimiento de la cosa misma”, termina finalmente siendo de nuevo un saber válido más allá de todo tiempo y espacio, “el saber de todos los saberes”, que coincidiría con el fin de la historia humana. Con Hegel, el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal, a través de toda la historia de la humanidad. Sin embargo, como argumenta Grosfoguel, el racismo epistémico kantiano y cartesiano queda intacto en Hegel porque:

Hegel, en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecieron, concebía el Espíritu Universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente. Oriente es el pasado que quedó estancado; Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal; y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del Espíritu Universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo, y las mujeres ni siquiera son mencionadas, excepto para hablar del matrimonio y la familia. Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto, en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podría ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo, y la multiplicidad de las determinaciones del Saber Absoluto es subsumida en el interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano” (Grosfoguel, 2007: 67).

El último autor revisado en el linaje epistemológico occidental por Grosfoguel será Marx, quien otorga primacía a las determinaciones de la economía política sobre las determinaciones conceptuales de Hegel. Como es sabido, Marx situó epistémicamente la producción de conocimiento, no como resultado del espíritu de una época, sino del desarrollo material de las relaciones de producción. Dio un viraje materialista a la dialéctica hegeliana y, con énfasis en lo político, el punto de vista del proletariado fue para Marx el punto de partida epistemológico y no el contexto histórico del Espíritu Universal de Hegel. Ahora bien, aunque las condiciones de producción son todavía un enunciado universal abstracto, estas variarán en función de los contenidos de la economía política de cada época histórica; lo que supone una importante ruptura con el universalismo de enunciados, pues en algún modo “contextualiza” históricamente la “determinación, en última estancia, de los procesos económicos” (Grosfoguel, 2007: 69).

En cuanto al universalismo epistémico acerca del sujeto de enunciación, Marx situaba el lugar desde donde cada cual piensa, en relación con las clases y la lucha de clases, pues piensa desde la relación histórico-social del proletariado europeo. Y es desde ahí que propone un diseño global y universal como solución a todos los problemas de la humanidad, el comunismo.



Sin embargo, la categoría proletariado adolecía de importantes limitaciones en la medida que

[...] no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento [...] En Marx, en el universalismo epistémico de segundo tipo, el sujeto de enunciación queda oculto, camuflado, escondido bajo un nuevo universal abstracto, que ya no es “el hombre”, “el sujeto trascendental”, “el yo”, sino “el proletariado” y su proyecto político universal: “el comunismo” (Grosfoguel, 2007: 69 y 70).

Desde la perspectiva decolonial, Marx no estaba tan lejos de sus antecesores, ya que no otorgó ninguna dignidad a aquellos otros pueblos y sociedades que él continuaba considerando primitivos y estancados ahistóricamente en los modos de producción pre-capitalistas denominados “modo de producción asiático” cuya llegada al capitalismo había que acelerar, aunque fuese apoyando las invasiones colonizadoras de La India en el siglo XVIII o la del norte de México por Estados Unidos en el siglo XIX (Ibid.: 70).

Por tanto, concluye Grosfoguel que el planteamiento epistemológico de Marx es parte del pensamiento evolucionista y salvacionista occidental. De hecho, Marx consideraba que las invasiones acelerarían sus procesos evolutivos hacia el capitalismo. En definitiva, deduce nuestro autor que “este evolucionismo economicista llevó a los marxistas del siglo XX a un callejón sin salida. El pensamiento marxista desde la izquierda quedó atrapado en los mismos problemas de eurocentrismo y colonialismo en que quedaron atrapados pensadores eurocentrados desde la derecha” (Ibid.).

Como solución a estas trampas, Ramón Grosfoguel nos remite a Aimé Césaire (2006) y a su concepto de “universalismo otro” y al zapatismo como praxis política del mismo. En la carta de renuncia que el maestro de Fanon manda al Partido Comunista Francés en los años 50 puede leerse: “... hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (cit. en Grosfoguel, 2007: 71). Contrario a los fundamentalismos, para Césaire, la descolonización (entendida ahora como decolonialidad) implica la afirmación de un universalismo concreto necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Bajo el punto de vista de Grosfoguel “el universalismo concreto césariano es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto<sup>93</sup> es inherentemente autoritario y racista, mientras el primero es profundamente democrático” (2007: 72). Como ejemplo de práctica política de

---

93 Para indagar en el desarrollo y las consecuencias del universalismo abstracto, remitimos al epígrafe correspondiente a la colonialidad del saber en este mismo capítulo.



este universalismo concreto, Grosfoguel destaca el movimiento zapatista, y también lo sitúa dentro de la genealogía decolonial más contemporánea destacando su “diálogo crítico igualitario y democrático” a través de la “Otra Campaña” entendida como una forma de práctica alternativa de hacer política partiendo de las cosmologías indígenas.

#### 2.2.4. Matriz colonial del poder y descolonialidad

Quijano define el poder como una “articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, que provienen de historias específicas y espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo” (Quijano, 2007: 98). Así, Aníbal Quijano define el poder del siguiente modo, en la idea de matriz colonial del poder:

[...] bajo un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social:

- (1) el trabajo y sus productos,
- (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción;
- (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie;
- (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento;
- (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (2007: 96).

Por tanto, el hacer descolonial persigue impulsar procesos de descolonialidad dirigidos a “la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, de género [...]. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17). Sin embargo, bajo la hegemonía eurocéntrica del liberalismo y del materialismo histórico, tal heterogeneidad y en especial las dimensiones de género y subjetividad, nos advierte Quijano (2007), no han sido percibidas porque ambos comparten un linaje eurocéntrico<sup>94</sup>.

94 En el primero de los casos, el liberalismo, porque tanto la idea sobre la autoridad del liberalismo hobbesiano como del nuevo posmodernismo comparten el imaginario de que “... no hay tal cosa como una estructura global de relaciones sociales, una sociedad, en tanto que una totalidad determinada y distinguible de otras”; tesis ésta, por cierto, confrontada con las propuestas del estructuralismo, del estructural-funcionalismo y del funcionalismo que consideran que la sociedad se ordena en torno a algunos patrones históricamente invariantes fundados en relaciones continuas según sus funciones. En el segundo caso, porque en el materialismo histórico “el control del trabajo sería la base sobre la que se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante

En el tablero de juego de las relaciones sociales de poder y sus articuladas clasificaciones heterogéneas, discontinuas y conflictivas, ¿cuál es el papel entonces de la capacidad que posee cada grupo de imponerse? ¿Puede esta imposición articular “heterogéneas historias en un orden estructural duradero”? Mientras desde el liberalismo se naturalizan los otros ámbitos de existencia social y se insiste en que la autoridad decide el orden social, en la propuesta del materialismo histórico, el control del trabajo por el capital es la condición central del poder capitalista “lo que en Marx implica, de una parte, la homogeneidad histórica de este y de los demás factores, y de otra parte, que el trabajo determina todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder” (Quijano, 2007: 100).

Para el sociólogo y teórico político peruano, la fuerza y coerción —o el consenso desde la perspectiva liberal— producen la autoridad que obliga o persuade, pero no son capaces de producir ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad. Más bien, dentro de cada categoría coexisten, se articulan y combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. En este sentido usa el texto el ejemplo de la categoría “trabajo asalariado” que existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la

---

del conjunto y de cada una de ellas” (Quijano, 2007: 97). Ambos paradigmas, el liberalismo y el materialismo histórico comparten un linaje eurocéntrico que conlleva dos implicaciones fundamentales. En primer lugar, o bien presuponen que la “sociedad” en tanto articulación de múltiples existencias en una única estructura, o no es posible y no ocurre en la realidad —como el viejo empirismo o el nuevo posmodernismo—, o si existe sólo será de modo sistémico, orgánico y/o mecánico, admitiendo estructuras configuradas por elementos históricamente homogéneos que guardan entre sí relaciones continuas, lineales y funcionales en el tiempo y en el espacio (estructuralismo y funcionalismo). Escribe Quijano al respecto que: “Para poder negar la realidad del poder social, el empirismo y el posmodernismo requieren negar la idea de totalidad histórico-social y la existencia de un ámbito primado en la configuración social, actuando como eje de articulación de los demás. El poder en el viejo empirismo sólo existe como autoridad, en un sólo ámbito de relaciones sociales, por definición, dispersas. En el posmodernismo, desde sus orígenes post-estructuralistas, el poder sólo existe a la escala de las micro-relaciones sociales y como fenómeno disperso y fluido. No tiene sentido, en consecuencia, para ninguna de tales vertientes del debate, pensar en el cambio de algo llamado “sociedad” en su conjunto y ubicar para eso sus ejes de articulación o los factores de determinación que deben ser cambiados. El cambio histórico sería estrictamente un asunto individual, aunque fueran varios los individuos comprometidos en las micro-relaciones sociales” (Quijano, 2007: 103). En segundo lugar, en ambos paradigmas se considera que los elementos de una estructura social se relacionan ahistóricamente o transhistóricamente, es decir, responden a algún agente anterior a la historia de las relaciones sociales entre las personas. Lo explica el autor del siguiente modo: “Si, como en Hobbes, se hacen intervenir acciones y decisiones humanas en el origen de la autoridad y del orden, no se trata en rigor de ninguna historia, o siquiera de un mito histórico, sino de un mito metafísico que postula un estado de naturaleza, con individuos humanos que entre sí no guardan relaciones distintas a la continua violencia, es decir, que no tienen entre sí genuinas relaciones sociales. Si en Marx también se hacen intervenir acciones humanas en el origen de las “relaciones de producción”, para el materialismo histórico eso ocurre por fuera de toda subjetividad, esto es, también metafísica y no históricamente. No de modo distinto, en el funcionalismo, en el estructuralismo y en el estructural-funcionalismo, las gentes están sometidas ab initio al imperio de ciertos patrones de conducta históricamente invariantes” (Quijano, 2007: 97).

esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil o la reciprocidad. Y todos ellos se articulan entre sí y con el capital, añadiendo en este ejemplo particular que,

[...] el propio trabajo asalariado se diferencia entre todas las formas históricas de acumulación, desde la llamada originaria o primitiva, la plusvalía extensiva, incluyendo todas las gradaciones de la intensiva y todos los niveles que la actual tecnología permite y contiene, hasta aquellos en que la fuerza viva del trabajo individual es virtualmente insignificante. El capitalismo abarca, tiene que abarcar, todo ese complejo y heterogéneo universo bajo su dominación (Quijano, 2007: 100).

En lo que se refiere a la cadena unidireccional de determinaciones que permite al trabajo articular a los demás ámbitos a largo plazo, es cuestionada por Quijano<sup>95</sup>, quien razona que “las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a las relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características” (Quijano, 2007: 101).

En este sentido, la lucha del Frente POLISARIO, dirigida primordialmente a la autodeterminación de su pueblo y a la consecución del estado-nación, justo en un momento histórico donde una gran parte de las causas de las desigualdades y exclusiones regionales y globales se explican, entre otros factores, en los procesos excluyentes de construcción de los estados nacionales (Quijano, 2000), se muestra como legítima pero insuficiente. De ahí la reflexión de Correale y Gimeno (2015) sobre la necesidad de pensar el caso saharauí más allá de la continuidad histórica nacional que postulan el marxismo, el liberalismo y el nacionalismo:

La historiografía moderna (tanto liberal como marxista) sobre África ha tendido a ver la conquista colonial como el acontecimiento que incorporó las sociedades vernáculas del continente en la Historia; frente a ella, las historiografías nacionalistas veían en la lucha anticolonial el proceso que posibilitó restaurar la integridad del pasado nacional, e imaginar el

95 No obstante, aún desde este claro posicionamiento crítico con los puntos de partida del materialismo histórico, también es necesario poner de manifiesto que Quijano considera que para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento de una totalidad histórica es necesario que exista un eje de articulación del conjunto —de dicha totalidad histórica—, que en el caso del capitalismo sería el control combinado del trabajo y la autoridad. Como él mismo escribe, habría que asumir la existencia de la “totalidad” sin que por ello deba ser cerrada, unilineal y esté predeterminada por elementos extra-históricos: “... es indispensable que uno (o más) entre ellos, tenga la primacía —en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad— pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente como eje(s) de articulación del conjunto. De ese modo, el movimiento conjunto de esa totalidad, el sentido de su desenvolvimiento, abarca, trasciende cada uno de sus componentes. Es decir, determinado campo de relaciones se comporta como una totalidad [...] que no puede ser de modo alguno cerrada, no puede ser un organismo, ni puede ser, como una máquina, consistente de modo sistémico, y construir una entidad en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a la de los otros. Sus movimientos de conjunto, no pueden ser en consecuencia unilineales, ni unidireccionales, como sería necesariamente el caso de entidades orgánicas o sistemáticas o mecánicas” (Quijano, 2007: 101).

futuro de los estados independientes, no rompiendo sin embargo con la misma modernidad que está en el punto de inicio de la construcción de su narrativa histórica. Desde este punto de vista, la historia nacional del independentismo saharauí no es una excepción entre las historiografías nacionales africanas, en donde se enfatizan las continuidades históricas que enlazan el pasado, el presente y el futuro, y no las discontinuidades introducidas por el hecho colonial. Frente a estas perspectivas los autores argumentan el interés por producir una contrahistoria que debería centrarse, no en los espacios de experiencia y horizontes de expectativas introducidos por el imperialismo europeo, sino en la experiencia de un encuentro de los africanos con Europa, lo que sería inscrito en una larga historia anterior (Correale y Gimeno, 2015: 13).

### 2.2.5. La emergencia del pensamiento descolonial

La obra de Walter D. Mignolo *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad* (2010) indaga las operaciones necesarias para realizar el vuelco descolonial y se pregunta al respecto,

[...] ¿cómo funciona la descolonización epistémica? ¿Cuál es/será su gramática (es decir, su vocabulario, sintaxis y semántica)? Existen al menos dos procedimientos aquí. Uno consiste en descubrir la parcialidad y las limitaciones de la teo-política y la ego-política del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpo-política del conocer y comprender. Conocer qué, comprender qué, y para qué, son las preguntas fundamentales del vuelco descolonial. Ambos son procesos de *desprendimiento*. No basta con denunciar el contenido de la retórica de la modernidad y su complicidad con la lógica de la colonialidad. Este paso es necesario pero no suficiente. Para que la teoría crítica pueda corresponder con la descolonialidad (y devenir teoría crítica descolonial), la geografía e historia de “la razón” ya no puede ser monotópica (Mignolo, 2010: 97).

Complementando el binomio modernidad/colonialidad<sup>96</sup>, paulatinamente se fue incorpo-

---

96 Es de destacar un encuentro del colectivo modernidad/colonialidad organizado en Chapel Hill por Arturo Escobar y Walter D. Mignolo, en el año 2003, donde el eje temático de la reunión fue “Teoría crítica y descolonización”, en atención a la teoría crítica de Frankfurt y el trabajo de Franz Fanon, para profundizar en las principales reflexiones y frutos del encuentro, ver Mignolo (2007: 26). Sobre la categoría decolonial no todos los miembros del grupo M/C la han utilizado de la misma manera, lo que puede generar alguna confusión. Mientras Ramón Grosfoguel usa “segunda decolonización” para referirse a la decolonialidad epistémica, Catherine Walsh (2007 y 2007a) y Nelson Maldonado-Torres (2007) se refieren a ella bajo el término de “decolonialidad”. Al parecer de Mignolo, es preferible usar “de-colonialidad” antes que “decolonización” porque invita a desvelar “la lógica de la colonialidad” y por otro lado, nombra un proyecto y un proceso que deberían ser distinguidos de los diversos significados atribuidos a la “pos-colonialidad” (2010:19). Otro apunte importante respecto al término consiste en aclarar que actualmente, muchas autoras feministas descoloniales vienen usando indistintamente el término decolonialdad o descolonialidad.

rando al proyecto M/C la categoría “decolonialidad” Para 2005<sup>97</sup> se afirmaba que “mientras modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial del poder, la categoría decolonialidad ampliaba el marco y los objetivos del proyecto”<sup>98</sup>. La decolonialidad es explicada entonces del siguiente modo:

[...] si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad [...] no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. [...] la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados (Mignolo, 2007: 27).

El pensamiento decolonial emerge de un giro epistémico que va desde la teo-política del conocimiento (des-incorporada y des-localizada) hasta la geo-política y la corpo-política del conocimiento. A diferencia de la modernidad europea ubicada en la línea temporal reducida Grecia-Roma-Europa Occidental-EE. UU., la genealogía decolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, siendo entonces una genealogía pluriversal y no universal, donde “... cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. La actualidad, pide, reclama un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras” (Mignolo, 2007: 45). La tesis central de Mignolo sobre la emergencia y la genealogía del pensamiento decolonial es la siguiente<sup>99</sup>:

97 En este caso, se realizaron dos encuentros entre filósofos/as y críticos/as culturales latinos/as con miembros del grupo Modernidad/Colonialidad y fueron organizados por Maldonado-Torres en Berkeley en abril de 2005 bajo el título “El mapeo del giro decolonial”, ver en Mignolo (2007: 26).

98 No obstante, aclara Mignolo que “la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha” (2007: 27).

99 En cuanto a la primera etapa, Mignolo señala como unas de las originarias manifestaciones del pensamiento decolonial, en primer lugar, a Waman Poma de Ayala, quien en 1616, en el virreinato del Perú, envió su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* a Felipe III. El “buen gobierno” se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu (diagrama cuyos cuatro lados representaban la estructura social inca). Coexistencia trans-nacional e inter-cultural porque en la propuesta de Waman Poma Felipe III es el soberano del Tawantinsuyu, no el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, y queda así descolocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político hispánicos. Para Mignolo, semejante teoría política es producto del pensamiento fronterizo crítico y por eso, de un pensamiento decolonial alternativo al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo (Mignolo, 2007: 38). En segundo lugar, en el caso de las colonias inglesas del siglo XVIII,

[...] el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía (2007: 27).

De hecho, respecto de este tercer momento, es posible constatar la dimensión planetaria de la decolonialidad si tenemos en cuenta los múltiples espacios culturales y geográficos desde los que se va elaborando la decolonialidad. Así, “la descolonialidad fue claramente formulada en los años sesenta y setenta por los pensadores arabo-islámicos (Sayyid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini); por pensadores afro-caribeños (Aimé Césaire, Frantz Fanon) por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas y activistas en América Latina, Australia, Nueva Zelanda y Canadá” (Mignolo, 2007 : 26).

Se trata, en definitiva, de rastrear las huellas de la herida colonial que abre las puertas del pensamiento decolonial en un acto de desprendimiento y apertura<sup>100</sup> de la retórica de la mo-

---

alude a Ottobah Cugoano, un esclavo liberto que, en 1787 pudo publicar en Londres su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Dice el texto al respecto de la obra: “El tratado de Cugoano es una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones repetidas varias veces en su discurso) en nombre de la ética cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros. Concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones africanas por los daños infligidos y legalizar el trabajo. Igualdad y libertad de los seres humanos frente a otros seres humanos y no frente al Estado” (Mignolo, 2007: 43). En ambos casos, el autor habla de tratados políticos decoloniales que en razón de la colonialidad del saber no pudieron discutir con la teoría política hegemónica: Maquiavelo, Hobbes o Locke, pero que abrieron las puertas a otras formas de vida-otras, economías-otras o teorías políticas-otra, en definitiva, al desprendimiento de la retórica de la modernidad. Ambas obras, afirma Mignolo, son puertas de entrada al lado más oscuro del Renacimiento y al lado más oscuro de la Ilustración; una a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, y otro a partir de experiencia de la brutal esclavitud negra “pensaron desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infligida a indios y negros, tal y como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo”, a diferencia de quienes, incluso, defendiendo a los indígenas o condenando la esclavitud, no enunciaron desde la “otra orilla” de la herida colonial (Mignolo, 2007: 27-29).

100 La noción de “desprendimiento epistémico” procede de Anibal Quijano (1992: 437) cuando afirma que “... es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva, con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres”. Según Mignolo (2007: 29), esta idea es diferente de la “déconnection” o “de-linking” de Samir Amin, que permanece en la episteme moderna sugiriendo “un cambio de contenido, pero no de los términos de la conversación”. También la noción de “apertura” se diferencia de la noción “the open” en Agamben, pues la dicotomía hombre/animal tampoco sería un punto de partida en el pensamiento decolonial. Sobre la noción de “nuda vida” escribe Mignolo páginas después: “es tardíamente lo que los indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de la



dernidad y la lógica de la colonialidad. Será entonces el giro epistémico el acto a través del cual se inaugura la gramática de la decolonialidad, pues,

Estos fundamentos históricos (históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que remite la genealogía global del pensamiento decolonial (realmente *otra* en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar (Mignolo, 2007: 34).

Reinscribirlos, por tanto, en la genealogía del pensamiento decolonial es una tarea urgente. De hecho, en la actualidad, por ejemplo, el pensamiento de Waman Poma de Ayala está siendo de vital importancia para el pensamiento indígena en los debates de la Asamblea Constituyente en Bolivia o en la Universidad Amawtay Wasi de Ecuador (Ibid.: 35).

Como explica Mignolo (2011: 9-24), el momento histórico-institucional clave para la gramática de la descolonialidad fue la Conferencia de Bandung en 1955, un encuentro donde los representantes de 29 naciones de África y Asia se citaron para hablar de colonialismo, racismo y religión. En este hito histórico, según Mignolo, trascendiendo la dicotomía capitalismo *versus* comunismo, sin ser ya ni una ni la otra, se opta por la descolonización, entendida política y epistemológicamente. En la estela de Bandung se organizó el Movimiento de los Países No Alineados —MNA— a partir de 1961 y, en este marco, la Conferencia de Argel de 1973. De este modo, la *Declaración de los Derechos de los Pueblos de Argel* de 1976 desarrolló el derecho de autodeterminación de los pueblos en su manera más completa, especialmente en sus artículos 5, 6 y 7. Así, el artículo 5 expone: “Todos los pueblos tienen un derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación. Determinarán su estatus político libremente y sin interferencia extranjera”; el artículo 6: “Todos los pueblos tienen derechos a liberarse de cualquier dominación colonial o extranjera, sea directa o indirecta y de cualquier régimen racista”, y por último, el artículo 7: “Todos los pueblos tienen derecho a tener un gobierno

---

gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América” (Mignolo, 2007: 41). La definición de desprendimiento epistémico de la matriz o patrón colonial del poder, en Mignolo, es la siguiente: “El *desprendimiento* es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres. [...] es un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento —y del horizonte de vida— que han sido regidos, desde el siglo XV y a través del mundo moderno/colonial por los que concibo aquí como las políticas teo-lógicas y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento” (Mignolo, 2010: 34 y 35).



democrático que represente a todos los ciudadanos independientemente de la raza, sexo, creencia o color; y que sea capaz de asegurar un respeto efectivo por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos”.

Es en este contexto político donde hay contextualizar la emergencia del Frente POLISARIO, el 10 de mayo de 1973, como Movimiento de Liberación Nacional que aglutina al pueblo saharauí. La declaración citada, aún siendo un documento no gubernamental, posee una autoridad moral mundial (Santos, 2010: 113).

## **2.2.6. Introducción a la descolonialidad en el caso saharauí**

Ya antes de finalizar la Guerra Fría, nuevas subjetividades políticas fueron claves en el desarrollo de nuevas subjetividades políticas a partir de los años sesenta, setenta y ochenta; cuando movimientos feministas, anticoloniales, ecologistas, pacifistas, y antirracistas, entre otros, complejizaron las subjetividad política contemporánea occidental vinculada a la emancipación, principalmente, a través de las tesis marxistas (Mouffe, 1999 y Mignolo, 2011). Algunas de las tesis que fundamentaron esas nuevas subjetividades políticas complejas, han nutrido al propio pensamiento descolonial, sobre todo, aquellas más empeñadas en las epistemologías de fronteras y las identidades múltiples, como es el caso del trabajo de la feminista chicana Gloria Anzaldúa (2012 [1987]), según ha señalado en numerosas ocasiones el propio Mignolo.

Gimeno y Robles nos recuerdan la necesidad de repensar el “proceso de creación de la conciencia en la sociedad saharauí que llevó al apoyo masivo de dicha sociedad al POLISARIO en 1973” (2013: 162), y reconocen que hoy emergen nuevos lenguajes de emancipación globales que contrastan con la dimensión emancipatoria de los procesos de liberación nacional. Estos lenguajes nuevos, que responden a un engranaje complejo entre lo local y lo global, permiten otro abordaje del conflicto “vinculándolo a los significados, históricamente cambiantes, de las formas, sucesivas y solapadas, de emancipación social que han justificado las prácticas de los hombres (y mujeres) de este territorio” (Gimeno, 2007: 7). De este modo, el autor nos invita a comprender que las problemáticas vinculadas al conflicto saharauí no son sólo un problema de descolonización, sino de colonialidad (Gimeno 2014: 15).

Gimeno nos habla así de nuevos lenguajes de emancipación social en la sociedad saharauí que, en la actualidad implican procesos de hibridación entre las tres temporalidades que continúan co-existiendo. Desde esta perspectiva, incluso destaca la necesidad de un relevo generacional “que transmita de manera renovada la idea de la revolución a los más jóvenes” (2007: 61) y nuevas formas de participación democrática en los campos (2007: 87). Reconocer las nuevas conciencias y demandas colectivas que complejizan la clave nacionalista es uno de los grandes desafíos del proyecto político saharauí actual y que, en mi opinión, puede

ser abordado en clave descolonial. En la sociedad saharaui actual, junto a una innegable subjetividad política nacionalista generada frente al colonialismo español que aún hoy perdura frente a Marruecos, han emergido nuevas subjetividades e identidades políticas que exigen la necesidad de cuestionar, además del colonialismo, las relaciones raciales, étnicas, sexuales, de conocimiento, de género, económicas, etc, que la colonialidad ha impregnado en las sociedades colonizadas.

Desde esta perspectiva, los actuales procesos de reivindicación saharauis, conjugan la lucha por la liberación nacional con otras luchas vinculadas a algunas de las coordenadas citadas, como es el caso de las reivindicaciones sobre los derechos de las mujeres, lo que evidencia el carácter descolonial de las mismas. Estas luchas descoloniales “desde abajo”, pueden vincularse a la noción de la lucha prefigurativa gramsciana como forma de “anticipar aquí y ahora, la sociedad que soñamos para el futuro, de ir delineando en nuestras prácticas actuales las modalidades de organización, relación social, que anhelamos para el mañana. Dicha aspiración nos pone como desafío la problematización de nuestras prácticas cotidianas, cuya transformación no podemos postergar hasta la “revolución” misma” (Fabbri, 2013: 46). Así, partimos de la hipótesis de que, dentro de la lucha saharaui se viene complejizando el marco identitario nacionalista, sumando objetivos y remodelando subjetividades políticas especialmente vinculadas a grupos de jóvenes y mujeres saharauis.

En este sentido, los trabajos de Gimeno y Robles (2013 y 2015) nos trasladan a la propia historia y memoria de los pueblos colonizados como plataforma de nuevos circuitos culturales no eurocentrados y basados en la conciencia subalterna de la diferencia. Sus propuestas conectan con el “pensamiento fronterizo” de Mignolo, conformado por múltiples experiencias globales de desidentificación del eurocentrismo cuyo eje común es la herida colonial, como desarrollaremos en epígrafes específicos del capítulo III.

Desde este sentido fronterizo y descolonial es central el papel que muchas mujeres saharauis vienen articulando en el discurso y en la práctica política al vincular las luchas por la autodeterminación de su pueblo con la lucha por su liberación como mujeres saharauis, musulmanas, árabes, africanas y exiliadas. Esta praxis política, que ellas mismas definen a menudo como feminista, abre nuevas vías políticas e identitarias y genera discursos y conocimientos propios que retroalimentan las transformaciones identitarias colectivas e individuales al interior de la sociedad saharaui. Nos interesan entonces las prácticas, discursos y propuestas que las mujeres saharauis en el exilio vienen generando en este sentido inclusivo y articulador con otras demandas. Al interior de esta práctica feminista descolonial saharaui existe un interesante matiz político: la autodeterminación del pueblo saharaui es condición legítima y necesaria, pero no suficiente, para la liberación de todo el pueblo saharaui. De hecho, las mujeres saben perfectamente que una vez liberado el territorio podrían dar marcha atrás en sus propios derechos, como ocurriera en numerosos procesos de liberación nacional, como fue el caso argelino (Tamzali, 2012). Como afirma Gimeno “la lección a aprender en el mundo post-

colonial es que no basta la construcción de estados para tener un proyecto de futuro” (2007: 62). Retomo las palabras de la filósofa feminista Francesca Gargallo, en su obra *Saharauis. La Sonrisa del Sol*, cuando evidencia la lectura patriarcal de la transformación social desde el marxismo, asumida por los nacionalismos de izquierda,

El estúpido planteamiento de la liberación por etapas sucesivas impuesto por las dirigencias de cuño marxista a los procesos revolucionarios del siglo XX —que implica que la prioridad absoluta es la revolución social y sólo sucesivamente se inicia el proceso de la liberación de las mujeres (etapismo que se mantuvo desde la derrota del feminismo revolucionario a finales de la revolución bolchevique en la década de 1930 hasta las guerras de descolonización de Angola y Mozambique y de liberación nacional en Centroamérica, en las décadas de 1970 y 1980)— no es más que una imposición patriarcal, eso es una forma de lectura de la realidad que se mantiene estrictamente al interior del sistema hegemónico colonial” (Gargallo, 2013: 188).

## Capítulo II

### Marco teórico y metodológico feminista descolonial

#### 1. INTRODUCCIÓN A LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

*Las mujeres necesitan saber –y cada vez más temen descubrir- que el feminismo no tiene que ver con la idea de vestirse para el éxito o con convertirse en una ejecutiva de una gran empresa o con ganar un puesto electoral; no se trata de hacer posible un matrimonio con dos carreras y unas vacaciones de ski y pasar una gran cantidad de tiempo con tu marido y tus dos maravillosos hijos porque tienes una trabajadora doméstica que hace que todo eso te sea posible, pero que no tiene ni el tiempo ni el dinero para hacerlo ella misma; no tiene que ver con abrir un Banco de las Mujeres o con pasar un fin de semana en un taller carísimo que garantice que aprenderás a ser asertiva –pero no agresiva-; sobre todo, no tiene que ver con convertirse en policía o en agente de la CIA o, en general, del cuerpo de marines. Pero si estas imágenes distorsionadas del feminismo tienen más realidad que la nuestra, es en parte nuestra culpa. No hemos hecho todo el esfuerzo que deberíamos en proponer análisis alternativos claros y significativos que remitan a las vidas de la gente y que permitan la creación de grupos activos y accesibles en los que trabajar.*

*Carol Ehrlich, 1977*

##### 1.1. Otra genealogía feminista por reivindicar

La antropóloga Liliana Suárez comienza su trabajo *Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales* con la siguiente afirmación: “El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento que sustenta un sistema de extracción de la mayoría de la población del planeta” (2008: 24). Nos invita así a pensar las secuelas del colonialismo en el marco de la globalización capitalista neoliberal y también a buscarlas “en nosotras mismas y en nuestro entorno, en nuestras elaboraciones teóricas y en nuestras prácticas como feministas” (Ibid.). La categoría que usa la autora como “colonialismo” en su acepción de administración del pensamiento y por tanto, epistémica, concuerda con la idea de la colonialidad del saber manejada por los teóricos y teóricas descoloniales (Lander, 2000; Grosfoguel, 2007).

Según especifican Suárez y Hernández Castillo, el poscolonialismo pretende poner en evidencia cómo el conocimiento y las ciencias sociales han desarrollado sus discursos sobre los

“otros” y las “otras”, no sólo describiéndoles/as, sino también construyéndoles/as desde su diferencia colonial y *minorizante*,

El concepto de poscolonialismo que retomamos de estas propuestas teóricas se refiere no al momento político e histórico desde donde escriben algunos de los autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales —construidos como “los otros” en distintos contextos geográficos e históricos— se convierten en una forma de *colonialismo discursivo* que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye. Podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente (2008: 8).

No obstante, una de las autoras va más allá de la idea de la visibilización y denuncia del colonialismo discursivo y proponen, además, rescatar la dimensión más propositiva de las otras luchas feministas,

[...] volver los ojos hacia las reflexiones y propuestas de otras feministas del “Tercer Mundo” que nos hablan desde sus países o desde sus experiencias diaspóricas, no es sólo “una moda intelectual que descontextualiza marcos teóricos”, como lo señalan algunos críticos de los Estudios Poscoloniales, sino un esfuerzo por establecer diálogos constructivos y por aprender de experiencias y búsquedas similares, que nos permitan dejar de repetir esquemas y construir nuestros propios caminos y proyectos, dejando abierta la posibilidad de articular luchas de sur a sur (Hernández Castillo, 2008: 86).

Al igual que en estos casos, la mayoría de las propuestas feministas que pretenden la descolonización del feminismo hegemónico y eurocéntrico coinciden en una interesante denuncia de la “violencia epistémica” (Spivak, 2010), el “colonialismo discursivo” (Mohanty, 2008 y 2008a) o “colonialidad del saber” (Lander, 2000) al interno del pensamiento feminista. Es decir, coinciden en la denuncia de la violencia epistémica y la violencia racista de la epistemología moderna feminista. Sobre los matices diferenciadores entre unas y otras propuestas, desde la perspectiva decolonial recordamos que mientras las tesis poscoloniales estarían más basadas en el posestructuralismo francés, las decoloniales lo estarían en epistemologías de frontera, es decir, con una vocación de desprendimiento de la modernidad (Mignolo, 2007 y 2010). Sin embargo, estas delimitaciones no son de todo aplicables a los feminismos poscoloniales, que a menudo son entendidos como propuestas y praxis antecedentes a los feminismos descoloniales. Como escribe una de las autoras feministas más reconocidas en la actualidad, Yuderkis Espinosa-Miñoso,

Las feministas descoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales sublaternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha

sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía de pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (2014: 7).

Partiendo de estos supuestos, esta investigación parte de esta genealogía crítica descolonial que, aún incorporando reflexiones y propuestas de tesis que se autodenominan como feminismos poscoloniales, postcoloniales o decoloniales, pueden entenderse como descoloniales por su propuesta epistemológica de fondo, tal y como lo plantea la autora. Así, las diversas terminologías empleadas por las diferentes autoras, que serán respetadas a lo largo del texto, no serán un impedimento para rescatar aquellos conceptos, categorías o procesos que nos ayuden a reconstruir y nutrir la genealogía feminista con objetivos descoloniales compartidos.

Así, desarrollamos y acudimos en este trabajo, como parte de la genealogía crítica feminista descolonial, al feminismo del tercer mundo o “The Third World Feminism”, al feminismo negro o “The Black Feminism”, al feminismo lesbiano, al feminismo chicano y su “The new mestiza”, al feminismo “de color”, a los feminismos indígenas y afrodescendientes, a los feminismos islámicos, a los feminismos africanos, o al propio feminismo decolonial y/o descolonial. En todos estos casos, las teóricas y activistas nos hablan de descolonizar el feminismo en un sentido epistemológico, y en consecuencia, descolonial. Muy cercana a esta producción feminista está la producción de la corriente crítica latinoamericana del giro descolonial, desarrollada en este trabajo de investigación. Como explicaba el propio Mignolo, “el “paradigma otro”<sup>1</sup> está en consonancia con el pensamiento crítico de las “mujeres de color”: Anzaldúa, Alarcón, Moraga, Mohanty, bell hooks, etc., que se considera opuesto al paradigma neoliberal (2003: 29).

En su texto “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” (2007) la feminista afrocaribeña Ochy Curiel denunció que las prácticas y las luchas feministas negras, chicanas o indígenas han realizado aportes a la teorización poscolonial que han sido ignorados por la propia academia poscolonial. A esto debemos añadir que tales aportes también han sido ignorados por los mismos intelectuales decoloniales y descoloniales, como veremos a la largo del trabajo. Por tanto, comprendo esta genealogía feminista crítica desco-

---

1 En palabras de Mignolo “Un paradigma otro es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento “emergentes” [...] en las Américas (latino/as; afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de la India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por un elemento común en todas esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy. El “paradigma otro” es en última estancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Mignolo, 2003: 20).

lonial en constante diálogo crítico con la poscolonialidad<sup>2</sup> y la descolonialidad, aun cuando algunas de sus aportaciones sólo recientemente están siendo reconocidas. En palabras de Curiel,

[...] aún sin haber utilizado el concepto de colonialidad, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial (2007: 93).

Esta genealogía feminista crítica descolonial, cuyos antecedentes suelen situarse a partir de los años 60 y 70<sup>3</sup>, aglutinaría propuestas hoy conocidas como feminismos poscoloniales (Suárez y Hernández Castillo, 2008; Bidaseca, 2010); feminismos periféricos (Rodríguez, 2006); feminismo antirracista (Curiel, 2007); feminismo descolonial (Lugones, 2011 y 2012), o los conocidos como feminismos de la tercera ola, a excepción de la teoría queer (Meloni, 2012), por poner algunos ejemplos. Todos estos diversos nombres, entre otros, son utilizados en la literatura política feminista para hacer referencia a un denominador común en todas estas propuestas a pesar de los matices epistémicos que puedan contener: la necesidad de descolonizar el feminismo<sup>4</sup>.

Fundamentalmente, todos estos feminismos han denunciado cómo cierta feminidad occidental, la de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, se erigió como representativa de “la mujer” en el seno de los feminismos eurocéntricos de la segunda ola, y en consecuencia, desvelaron la necesidad urgente de descolonizar el feminismo. Sobre cómo la metafísica occidental ha impregnado la cotidianidad de la lucha feminista y sus formas de liberación, escribe la filósofa feminista Francesca Gargallo,

Aún sin percatarnos de ello, la mayoría de las mujeres que nos hemos educado en las ciudades y desde una organización social que hace descender su laicidad de un ordenamiento cristiano del mundo (un acta de nacimiento que se parece a una fe de bautizo, un certificado de matrimonio que garantiza la monogamia heterosexual obligatoria, etcétera), pensamos como fundamentales o básicas la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y la trascendencia existencial mediante la economía, el trabajo y las decisiones individuales (De Beauvoir). Por lo tanto, pensar la buena vida, la autonomía, el

2 Para profundizar desde un punto de vista epistemológico, en concreto, en las relaciones entre pos(t) colonialismo y feminismos ver Arreaza y Tickner (2002); para indagar en el mismo sentido en el contexto de la literatura mexicana, ver Alexa (2002).

3 Según Karina Bidaseca el feminismo lesbiano y el feminismo negro son antecedentes de los que hoy se denominan feminismos poscoloniales (2010).

4 Para una justificación extensa de los diversos feminismos críticos que aglutinarían la genealogía de los feminismos descoloniales, ver Medina Martín (2013 y 2014).



reconocimiento y la justicia por y para las mujeres desde otros cimientos, implica estar dispuestas a criticar la idea de liberación como acceso a la economía capitalista (aunque sea de soporte del individuo femenino) y el cuestionamiento del cómo nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente (Gargallo, 2014: 17 y 18).

Los feminismos descoloniales han evidenciado cómo los privilegios de esa mujer eurocentrada de referencia, y también los de sus compañeros, se sostenían sobre la explotación y la subordinación de otros grupos humanos en razón de variables que trascendían la diferencia sexual, biológica o sociologizada. Ahí donde haya un privilegio, un derecho está siendo negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (Gargallo, 2014: 19). Estos privilegios son contruidos desde el sexo, el color, la edad, la clase o la sexualidad, entre otras variables, y pensarlos en una sola puede desembocar en análisis reduccionistas. Por eso, en la actualidad sigue siendo muy clarificador realizar el cruce entre la epistemología descolonial y la epistemología feminista. Como sostiene la teórica argentina Karina Bidaseca: “Hay una inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos “salvacionistas” por el camino del modelo occidental...” (2010: 21). Para adentrarnos en la diversidad de feminismos descoloniales existentes hay que atender, por tanto, a la construcción relacional de la subjetividad política.

Desde las décadas citadas, las voces y las prácticas de mujeres “tercermundistas”, negras, indígenas, empobrecidas, musulmanas, con prácticas sexuales disidentes, migrantes, campesinas, etc., a través de diferenciadas corrientes de pensamiento feministas que ahora serían denominadas como “subalternas”, han forzado los límites del pensamiento feminista eurocéntrico y de las ciencias sociales para que reconozcan y eliminen sus sesgos racistas, clasistas, heterosexuales, androcéntricos y antropocéntricos, y en definitiva, su dimensión epistémica colonial. Se trata de una interesante genealogía de estrategias y propuestas de praxis política y reformulación teórica feminista en cuyo devenir político crítico realizaron aportes epistemológicos tan interesantes que, junto a la teoría queer, han ido redefiniendo las bases epistemológicas feministas, a la vez que cuestionaban dicotomías modernas y eurocéntricas tan sacralizadas como modernidad/tradición o desarrollo/subdesarrollo (Casado, 2003; Meloni, 2012 y Espinosa-Miñoso, 2014). Como sistematiza Meloni, “el feminismo postcolonial va partir de dos presupuestos teóricos básicos: de “descolonizar” el feminismo, puesto que muchas de sus categorías están presas en la lógica colonial y en el racismo. Por otra, y como consecuencia de la primera, urge descolonizar el pensamiento en general; urge pensar de una forma radicalmente diferente” (2012: 138). En este sentido, es importante dejar sentado que los feminismos descoloniales no sólo proponen otras epistemologías feministas, sino una reformulación de las ciencias sociales y en especial, de las nuevas teorías sociales y políticas de emancipación social. Tal y como escribe Curiel,

El black feminism, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no sólo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber y que hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización (2007: 100).

Aparecían así nuevas lecturas feministas que interpretaban “raza”<sup>5</sup>, clase y etnia como variables constitutivas de las diversas subordinaciones de género, conceptualizando el género como siempre etnizado y racializado, y la raza como siempre generizada. Estas tesis conformaron una propuesta de análisis basada en la interseccionalidad de las diversas variables que participaban en las subordinaciones de las mujeres, complementando así la categoría sexo-género como única variable explicativa de la subordinación de las mujeres (Anthias, 2006: 49-68). En este sentido, argumentaba Avtar Brah que parece “imperativo que no separemos las opresiones en compartimentos, sino que formulemos estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí [...] Es una perspectiva que exige cuestionar constantemente el esencialismo en todas sus variantes” (2011: 156).

De este modo, se atiende a los sesgos etnocéntricos y eurocéntricos que operan en el pensamiento político feminista hegemónico a la hora de comprender la realidad diversa y localizada de aquellas “otras mujeres”<sup>6</sup>, considerando que, analizar la dimensión global del pensamiento político feminista y su conexión con lo local nos ofrece interesantes mapas y cartografías para comprender las complicidades entre el capitalismo neoliberal, el racismo y los sistemas patriarcales en la colonialidad global, así como los complejos roles que aceptan, negocian y/o resisten las mujeres en su contexto.

Se ubican en esta genealogía feminista descolonial (que desarrollaremos en el siguiente capítulo) el feminismo lesbiano, cuyo gran aporte fue desvelar la heterosexualidad como régimen político —frente a la idea de la opción sexual— y denunciar su presencia dentro del movimiento feminista. Precisamente la comprensión de la heterosexualidad como régimen

5 Colocamos el término entrecomillado al tenor de las tesis de Aníbal Quijano sobre la “raza” como invención ideológica. Para el autor, esta idea de “raza” implica “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”. Así, la idea de “raza” es un literalmente un invento, pues nada tiene que ver con la estructura biológica de la especie humana. Si bien los rasgos fenotípicos se hallan en el código genético, no poseen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluidos aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales (2000: 202 y 203).

6 Asumo el uso pedagógico y explicativo de esta categoría, pero en ningún momento pretendo mostrarla como categoría de análisis con legitimación propia. Lo mismo podría decir de todas aquellas otras categorías que como “mujeres musulmanas”, “mujeres blancas”, o “mujeres negras” que aparecerán a lo largo del trabajo; pero que entendidas en el contexto y significado del texto, se advierten como categorías explicativas que necesitan análisis contextualizados y basados en un conocimiento situado (Haraway, 1995) para afirmaciones de corte antropológico o sociológico.

político no fue contemplada por los teóricos/as decoloniales hasta las críticas que la filósofa feminista decolonial María Lugones articuló al heterocentrismo en Aníbal Quijano. Autoras como Monique Wittig (1977 y 2006 [1992]); Adrienne Rich (2001 [1980]) o Cheryl Clarke (1988 [1981]), fueron autoras claves en estas producciones desde el feminismo lesbiano<sup>7</sup>. Por su parte, el feminismo negro realizó los primeros análisis en la intersección de “raza”, clase y sexo (Hull, Bell y Smith, 1982; bell hooks, 2004 [1984]; Davis, 2005 [1981]; Hill Collins, 2012 [2000] y Lorde, 2003 [1984]).

También el feminismo de las “mujeres de color” es parte de dicha genealogía. Conformado por una coalición de mujeres latinas, afrodescendientes, lesbianas, chicanas, afrocaribeñas, negras, migrantes, asiático-americanas, etc. hizo de las diferencias entre las mujeres una fusión estratégica de resistencia frente a un sistema categorial que clasificaba y fragmentaba sistemáticamente. Una de sus obras fundamentales *Esta Puente. Mi espalda. Voces tercermundistas en Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988 [1981]), es reconocida por numerosas autoras como el punto de inflexión para la Tercera Ola del feminismo. Vinculado a éste, además, el feminismo chicano estableció la potencialidad crítica del “ser de frontera” bajo la epistemología de frontera de Gloria Anzaldúa, sentando las bases del pensamiento fronterizo, tan fundamental en la epistemología descolonial de Walter Mignolo (Anzaldúa, 2004 [1987] y 2012 [1987]).

Además hemos desarrollado en este trabajo el feminismo del tercer mundo o “The Third World Feminism”, que denunció la “mujer promedio del tercer mundo” comprendida como víctima esencial de sus contextos históricos y desprovista de cualquier tipo de agencia, por las feministas occidentales de izquierdas (Mohanty, 2008 [1984] y 2008a [2003]).

Actualmente, entiendo que son parte de la genealogía que presentamos, los feminismos indígenas, los cuales complejizan aún más el análisis descolonial del feminismo (Hernández Castillo, 2003, 2004 y 2008; Rivera, 2008; Marcos, 2010 o Gargallo, 2014), en especial con categorías como “territorio cuerpo-tierra” (Cabnal, 2010 y 2015); Además, las tesis de las feministas islámicas que reformulan la hermenéutica coránica de manera que sea recuperada su dimensión liberadora para las mujeres musulmanas (VV.AA., 2008; Mahmood, 2008 y Badran, 2012). Así, feministas islámicas e indígenas están denunciando cómo aún son pensadas por algunas corrientes feministas occidentales desde las dicotomías modernidad/tradición y desarrollo/subdesarrollo, y como víctimas esenciales de la religión o cultura. Por último, también será importante de cara a nuestro trabajo el papel de los feminismos africanos (Marcos y Waller, 2008; Oyewumi, 2010; oozebap, 2013 y Zirion e Idarraga, 2014).

Desde la perspectiva de la epistemología feminista, esta investigación se adhiere además al

---

7 En estos párrafos y algunos siguientes, excepcionalmente, han sido colocadas las fechas de las obras originales encorchetadas con la intención de mostrar concretamente el recorrido histórico de estos antecedentes de los feminismos descoloniales.

privilegio epistémico que nos aportan las comunidades de “mujeres más despojadas del planeta” para el análisis del capitalismo global según el “feminismo del tercer mundo” (Mohan-ty, 2008); al “conocimiento situado” de Donna Haraway (1995) y a la “política de la posición/localización” de Adrienne Rich (2001).

Muchas de estas propuestas, que tuvieron sus comienzos en las luchas sociales de los años 60 y 70, ya eran simultáneamente anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales, es decir, subversivas frente a las relaciones de poder que subyacen a la colonialidad global. En ese sentido, como indicaba Curiel, ya eran descoloniales ante el pensamiento feminista y también ante las ciencias sociales. Ya entonces trascendieron las clásicas dicotomías de clase, sexo, género y “raza”, superando la dicotomía esencialista hombre/mujer típicamente eurocéntrica, la vocación universalista de gran parte del pensamiento político feminista occidental y la profunda esencia liberal e individualista que lo envuelve,

Más allá de las políticas de identidad, de la reflexión sobre el multiculturalismo y sobre la hibridez de los sujetos y culturas, el Feminismo poscolonial redefine los conceptos de colonización, de raza y de clase desde una crítica profunda al capitalismo como sistema mundo, como modo de producción social en el que se distribuyen y redefinen las categorías a través de un sistema oposicional jerarquizado: mismo/ otro, centro/ periferia, blanco/ negro, propio/ extranjero, civilizado/ bárbaro, humano/ inhumano... (Meloni, 2012: 23).

En cualquier caso, la relación de feminismos expuesta en ningún modo es un intento taxativo de cerrar la cantidad de experiencias y propuestas teóricas que pudieran insertarse en ella, donde también podrían insertarse, por ejemplo, las propuestas de mujeres asiáticas<sup>8</sup>.

A pesar de lo notable e innovador de todos estos análisis, por honestidad intelectual también es necesario reconocer que: “Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas” (Curiel, 2007: 93 y 94). Sin embargo, precisamente por esta cierta ausencia académica y política, considero fundamental continuar trabajando a partir de esta genealogía feminista descolonial.

## 1.2. Elementos comunes en los feminismos descoloniales

A modo de síntesis introductoria podemos citar algunos elementos comunes de partida a toda esta genealogía feminista descolonial que, en mi opinión, nos ayudarán a comprender más profundamente los avances epistemológicos, teóricos y políticos que ésta ha supuesto para el pensamiento político feminista:

---

8 En ese sentido, por ejemplo, podrían insertarse también las experiencias de mujeres asiáticas o africanas que aparecen en Marcos y Waller (2008) bajo el nombre de *Los feminismos desafían la globalización*.

- a) Reconocer que no existe la categoría “Mujer”, sino que más bien se trata de un universalismo que ha respondido a los intereses de las mujeres blancas, occidentales y de clase media. Por tanto, es necesario cuestionar el sexo como variable única a tener en cuenta a la hora de pensar la subordinación de las mujeres y analizar desde las intersecciones con variables tales como clase, etnia, edad, “raza”, religión, nacionalismo o colonialismo, etc.; pues todo ello configura interseccionalmente, no de manera aditiva, la subordinación de género (Anthias, 2006).
- b) Deconstruir el estereotipo de la “Mujer promedio del tercer mundo” en tanto víctima de la religión y/o cultura, frente a la mujer occidental liberada, culta, viajera, emancipada, autónoma, etc. (Mohanty, 2008) y denunciar la traslación del paternalismo blanco colonizador hacia las mujeres del Sur, el “Salvacionismo de las otras mujeres” (Spivak, 2010a y Bidaseca, 2010). Ambas propuestas trascienden aquellas interpretaciones feministas eurocéntricas al poner en evidencia, desde sus contextos y conocimientos situados, cómo la subordinación de las “otras” mujeres debe ser analizada también desde el uso y abuso de las diferencias en un contexto de colonialidad global y no sólo en relación al poder de los hombres.
- c) Visibilizar las agencias de las “otras” mujeres frente a los discursos victimizadores e infantilizadores que niegan la participación de las mujeres en sus sociedades y contextos históricos, es decir, reconocer su agencia política y epistémica contextualizada.
- d) Reconfigurar los pilares epistemológicos del pensamiento político feminista hacia reflexiones más respetuosas con la diversidad de cosmovisiones, identidades y culturas, propiciando que otras formas posibles de luchas feministas, más allá de los paradigmas liberales, marxistas o posmodernos, sean también reconocidas y legitimadas como propuestas feministas alternativas a la colonialidad global, donde convergen luchas feministas, ecologistas, antirracistas, anticapitalistas y antipatriarcales.

De este modo, esta genealogía crítica y disidente de los feminismos hegemónicos demuestra que como afirma la reconocida antropóloga Rita Laura Segato: “... la posición de las mujeres se transforma en plataforma para elaborar un discurso crítico y antiimperialista en todos los campos, y no solamente en el ámbito del género” (2010: 11).

### **1.3. Feminismos hegemónicos y eurocéntricos**

Las principales denuncias y demandas teorizadas históricamente por los feminismos occidentales, ya sean de raíces liberales, socialistas, radicales, psicoanalíticas, posmodernas, etc., conocidos como los feminismos de la Segunda Ola, a menudo no han tenido en cuenta su propio marco de trabajo eurocéntrico en un nivel epistemológico, ni sus raíces políticas en un

contexto ilustrado, revolucionario o posmoderno que poco han cuestionado el epistemicidio<sup>9</sup> que implicó la expansión colonial occidental. Como consecuencia, se viene produciendo una suerte de inferiorización, cuando no invisibilización y anulación de otras formas posibles de articulación de prácticas y teorías feministas que no se ajustan a las coordenadas epistemológicas del pensamiento político occidental eurocéntrico. El eurocentrismo desde el cual se construyeron las ciencias sociales (Lander, 2000), hasta hoy mantenido por gran parte de la academia, permitió y permite “crear la ficción de que únicamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica europea era “verdadero” dada su capacidad de abstraer cualquier condición espacio-temporal y, por tanto, ser neutral y objetivo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20); como veremos a continuación, esta reflexión es aplicable al pensamiento feminista.

Pensando desde América Latina, Catherine Walsh afirma que la colonialidad del saber no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, anuló casi por completo la producción intelectual indígena y afrodescendiente en tanto conocimiento y, consecuentemente, el reconocimiento de la capacidad intelectual de estos colectivos humanos (2007: 104). Por su parte, el filósofo de la liberación, Enrique Dussel, en su trabajo “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” nos explica que “el eurocentrismo de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro” (2000: 48). Pues bien, en esta línea argumentativa, considero que la ubicación de gran parte del pensamiento político feminista occidental en unas ciencias sociales eurocéntricas permite fundamentar la categoría de feminismos hegemónicos. Por pensamiento político feminista hegemónico eurocéntrico entiendo aquellos postulados y corrientes feministas que responden al menos a uno de los siguientes tres criterios epistemológicos, teóricos y/o políticos.

En primer lugar, se trataría de aquellas corrientes que se insertan dentro de las cuatro ideologías de la modernidad “liberalismo, socialismo/marxismo, cristianismo o conservadurismo”, ideologías que según el semiólogo Walter Mignolo fueron impuestas al resto del planeta por una quinta, el “colonialismo” (2003). Desde estas ideologías de la modernidad, más específicamente desde las dos primeras, en su versión feminista, como veremos, a menudo se cuestiona a priori la existencia de luchas feministas propiamente dichas fuera de esos marcos epistemológicos.

En segundo lugar, nos referimos a aquellas corrientes feministas que lideran en el ámbito internacional el *mainstreaming* de género articulado por la ONU, el Fondo Monetario Interna-

---

9 Concepto utilizado por Boaventura de Sousa Santos para significar la invisibilización y/o anulación por parte de la modernidad y su racionalidad de otras epistemologías posibles a nivel planetario mediante el proceso de colonización epistémica. En sus palabras, se trata del epistemicidio de los conocimientos usados por los grupos excluidos para llevar a cabo sus prácticas sociales (Santos, 2009).



cional y el Banco Mundial<sup>10</sup>. Autoras feministas como Zabala (2012) o Falquet (2003), entre otras, consideran que ha existido una suerte de cooptación del conocimiento y de las energías de los movimientos feministas en la sociedad civil por parte de los organismos citados en los últimos decenios. En concreto, Falquet analiza los intereses capitalistas neoliberales anclados en los microcréditos y su discurso sobre las mujeres, así como las concepciones de Banco Mundial sobre Medio Ambiente, ecoturismo y biodiversidad. Se interroga también sobre el control de las poblaciones ejercido a través del control de la fecundidad y el discurso del desarrollo. De este modo, pretende desvelar qué intereses hay tras el discurso mainstream onusino de género.

Y por último, en tercer lugar, también aludimos a un feminismo conocido como institucional que bajo las conocidas como políticas de igualdad de género en el ámbito nacional, comprende sus propuestas como universalizables<sup>11</sup>. Así, la pretendida indisoluble ligazón entre el feminismo y el imaginario de la ilustración son aún hoy comunes en la literatura feminista, una de las filósofas y feministas más reconocidas en nuestro país, Amelia Valcárcel<sup>12</sup> escribía que: “... difícilmente puede ocurrir el feminismo allá donde el pensamiento de corte ilustrado no tenga implantada su presencia” (2009: 21). En el mismo podemos hablar de Celia Amorós y su concepción de “multiculturalidad ilustrada” (2009).

Considero necesario aclarar que calificar estos feminismos como hegemónicos<sup>13</sup> no implica desconocer o desmerecer sin más sus aportes y análisis. Lo que pretendo, más bien, es poner en evidencia que estos postulados han poseído y/o poseen cierta capacidad de enunciación política y un reconocimiento de estatus científico de los cuales carecen otras propuestas feministas —en el caso de que sean consideradas como tal—, así como reconocerlos en tanto

10 Para profundizar en la interseccionalidad como desafío al mainstreaming de género en las políticas públicas, ver Barrére (2010).

11 A modo de ejemplo y teniendo en cuenta la necesaria interseccionalidad entre la condición de las mujeres en tanto inmigrantes y como víctimas de violencia de género, es posible afirmar que el procedimiento de denuncia de la respectiva ley fue pensado en estricto para mujeres nacionales o al menos con la documentación pretendida por la ley de extranjería. De hecho, en mi condición de asesora jurídica en materia de extranjería, no en pocas ocasiones, hubo que sortear a las propias fuerzas de seguridad del estado en la búsqueda de protección para estas mujeres, pues dada su condición de “indocumentadas”, una vez presentes en las entidades policiales o judiciales correspondientes para realizar las denuncias por violencia de género, las mujeres eran interrogadas y detenidas por su falta de documentación, y a menudo, se abrían expedientes de expulsión. Este ejemplo, entre muchos otros, pone en evidencia la necesidad de una metodología interseccional que desvele las exclusiones de pretendidos discursos universales y universalizantes que se configuran realmente sobre sectores de población determinados también por clase, raza y/o nacionalidad. Para un análisis sobre mujeres, género y centros de internamiento, ver Martínez (2013).

12 Para una argumentación amplia al respecto desde un punto de vista filosófico, ver Valcárcel (2002).

13 Una variante posible de esta noción de feminismos hegemónicos puede ser el concepto de *neofeminismo*, usado por Obioma Nnaemeka para el caso de las mujeres africanas y que define como: “la precaria alianza entre feministas del interior y feministas del exterior para generar un control del conocimiento acerca de la totalidad de las mujeres africanas” (2008: 83).



conocimiento situado no siempre aplicable a otras realidades históricas y cosmovisiones diversas. La principal característica común de estos feminismos hegemónicos consiste en partir de la idea de que existe “una subordinación común a la mujer” por el hecho de ser mujer, que genera y precisa respuestas comunes bajo la noción de patriarcado. Como argumenta Pilar Rodríguez en *Feminismos Periféricos* al respecto de las invisibilizaciones y reducciones en las propuestas teóricas del pensamiento político feminista occidental bajo la noción de patriarcado:

[...] los feminismos de la segunda ola, tanto los de la igualdad (liberal, socialista), como los de la diferencia (radical, psicoanalítico o postestructuralista) dieron por bueno un concepto de patriarcado que inducía a borrar las diferencias entre mujeres en orden a salvaguardar para el análisis —y para la lucha— dos categorías sociales exclusivas y claramente delimitadas: hombres y mujeres. Esta narrativa insistía en la necesidad de terminar con los privilegios de los hombres sobre las mujeres, de manera que todas las mujeres —por el mismo hecho de serlo— debían compartir los mismos intereses... (2006: 16 y 17).

Tanto para el feminismo de corte liberal ilustrado, como en el caso del feminismo socialista, radical o psicoanalítico, se hizo necesaria una categoría compacta de “mujer” que fundamentase un sujeto político unitario sometido en razón de su sexo<sup>14</sup>. Como estableciera la feminista materialista C. Delphy, el patriarcado era entonces el enemigo común. No obstante, hay que reconocer los aportes de las feministas que nos hablaban de los sistemas duales o teorías del doble sistema donde se analizaban las interacciones entre capitalismo y patriarcado<sup>15</sup>.

Sin embargo, en todos los feminismos de la segunda ola<sup>16</sup>, la diferencia sexual se convirtió en la dicotomía fundamental, tanto para ser cuestionada, como para sostener las propuestas feministas, desembocando en cierta esencialización del género y del sexo que Beatriz Preciado ha denominado como el callejón sin salida donde encalló el feminismo (2008) y que Donna Haraway explicaba afirmando que: “... la corriente utilidad táctica de la distinción sexo/género en la vida y en las ciencias sociales ha tenido consecuencias calamitosas para gran parte de la teoría feminista, ligándola la paradigma liberal y funcionalista a pesar de esfuerzos repetidos para trascender esos límites en un concepto del género completamente politizado e historizado” (1995: 228). Por su parte, la reconocida historiadora feminista J. W. Scott reflexionaba del siguiente modo sobre la variable de la diferencia sexual,

Una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano – al margen de la construcción social o cultural- y con ello la historicidad del propio género. En

14 Para profundizar el debate filosófico actual sobre el sujeto feminista en este contexto, ver Oliva (2004 y 2009).

15 Para un resumen interesante de los sistemas duales ver Beltrán y Maquieira (2001: 120-123). Como texto clásico sobre los mismos se recomienda Hartmann (1979).

16 Las tres olas del feminismo serán desarrolladas en el capítulo II.

cierto sentido, la historia se convierte en un epifenómeno, que proporciona variaciones continuas al tema inmutable de la desigualdad permanente del género (1990: 32).

Denunciaba la feminista negra norteamericana bell hooks (2004), que pocas veces las feministas occidentales se pensaron más allá de la variable sexual y/o genérica, en tanto colectivos étnicos, blancos y privilegiados económica y políticamente. De hecho, aún hoy en día, en numerosos foros feministas cuesta reconocer el poder y la dominación que las mujeres occidentales, blancas y de clase media pueden llegar a ejercer sobre otras mujeres y hombres de clase, “raza”, etnia o fenotipo diferenciado.

Por tanto, no pretendo desechar los aportes, conquistas y análisis de estos feminismos, ni hacer apología de un posmodernismo basado en un relativismo cultural acrítico, como desarrollaré más adelante; pero sí, insisto, considero necesario plantear la necesidad de reconocer su ubicación intelectual en un contexto epistemológico occidental con una historia epistemicida que deslegitima por defecto como pre-moderno y tradicional toda alternativa de pensamiento que no responde a las coordenadas eurocéntricas liberales, marxistas o posmodernas. Todo ello, en aras de una más o menos explícita superioridad civilizatoria occidental denunciada por los feminismos negros, chicanos, indígenas e islámicos; y, en general, por los feminismos descoloniales.

Desde este punto de vista, considero que el pensamiento feminista occidental de corte eurocéntrico no puede posponer por más tiempo la tarea de pensar(se) ampliamente como partícipe de unas ciencias sociales eurocéntricas de marcado tono individualista y liberal, especialmente salvacionista cuando de las “mujeres del tercer mundo” o de “otras culturas” se trata. No podemos obviar que esto posee fundamentales implicaciones políticas porque “al excluir las experiencias de otras mujeres, debilitaban la lucha, y al centrar toda su atención en el género como el principal eje de dominación, no creaban las condiciones para establecer otro tipo de alianzas políticas” (Hernández Castillo, 2008: 85). En síntesis, este trabajo se ubica en la ruptura epistemológica que desde su interior, da paso a la tercera ola del feminismo, ruptura denominada por Meloni como “el giro de la consciencia feminista” (2012).

#### **1.4. Resignificaciones conceptuales de los feminismos descoloniales**

Como contrapropuesta a estos feminismos hegemónicos y eurocéntricos, en la introducción de su obra *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, las antropólogas Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo declaran pretender hacer accesible al público hispano-parlante<sup>17</sup>:

---

17 Es interesante en este punto hacer una breve reflexión sobre la escasez de materiales y obras traducidas al español sobre feminismos poscoloniales y descoloniales, aunque se cuenta con la nutrida producción latinoamericana. En los últimos años es justo destacar las publicaciones de las siguientes obras sobre feminismos poscoloniales, algunas de ellas presentes en este trabajo, como bell hooks et al. (2004); Oliva (2004 y 2009);

Reflexiones epistemológicas y experiencias de luchas feministas desarrolladas y teorizadas desde el Sur que [...] cuestionan visiones feministas eurocéntricas que no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género, ni el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales [...] que van construyendo sus propias conceptualizaciones sobre las desigualdades de género, en donde las reflexiones sobre el reconocimiento y la redistribución, son fundamentales (2008: 6 y 7).

Si bien no estamos ante una definición explícita de los feminismos descoloniales, se trata de un extracto muy interesante de cara a introducir algunos de los denominadores comunes de los feminismos periféricos. En primer lugar, el fragmento enfatiza un cuestionamiento común que vincula a todas estas propuestas: la primacía de la categoría género en su versión esencializante y dicotómica hombre/mujer en el feminismo eurocéntrico, que obvia la relacionalidad del sexo y el género con la “raza”, la etnia, la clase, el heterosexismo, el imperialismo o las identidades culturales, entre otras variables. Como veremos posteriormente, por relacionalidad es posible entender varias estrategias metodológicas, decantándonos en este trabajo por la interseccionalidad.

En segundo lugar, el texto asume la agencia política y epistémica en estas mujeres, pues evidencia la vinculación entre las prácticas políticas en el contexto concreto y los marcos epistemológicos que genera, destacando así una característica esencial de las prácticas políticas feministas periféricas y sus teorizaciones: el conocimiento situado<sup>18</sup>. Por tanto, lejos de un deconstruccionismo abstracto postmoderno que folcloriza las identidades, se acentúa la labor constructiva y propositiva de estos planteamientos al señalar que los feminismos descoloniales van construyendo sus propias conceptualizaciones sobre la desigualdad de género.

En tercer lugar, la cita alude a la importancia de las reflexiones sobre el reconocimiento y la redistribución<sup>19</sup> que, en el caso de los feminismos descoloniales, se plantea incluso a un nivel epistemológico y no sólo teórico. En la medida en que estas propuestas feministas reivindican de manera indisoluble tanto el reconocimiento identitario como la redistribución económica global, van a resignificar sus luchas desde exigencias identitarias y materiales, a la vez que intragrupales, intergrupales y globales. De este modo, han generado espacios de reflexión

---

Davis (2005); Rodríguez (2006); Hernández Castillo y Suárez (2008); AA.VV. (2008); Meloni (2012); Jabardo (2012).

18 Desde una perspectiva epistemológica esta fundamentación del conocimiento fue teorizada fundamentalmente por Donna Haraway (1995), pero previamente indagada por Adrinne Rich o Gloria Anzaldúa, y en la década de los años 80, encuentra un último e interesante desarrollo en la teoría decolonial de bajo los conceptos de geopolítica y corpo-política del conocimiento (Mignolo, 2010 y Grosfoguel, 2007).

19 Para profundizar en un interesante debate desde la teoría de la justicia y la filosofía moral sobre ambos conceptos, ver el clásico trabajo al respecto de Fraser y Honneth (2006), donde Fraser apuesta por una concepción bidimensional de la justicia que contiene necesariamente tanto redistribución como reconocimiento, sin que una dimensión subsuma a la otra.

donde sus experiencias de exclusión material y simbólica son pensadas conjuntamente en tanto mujeres y miembros de sus colectivos identitarios, en contextos globalizados.

#### **1.4.1. La doble tensión en los feminismos descoloniales**

Los feminismos descoloniales mantienen una doble lucha o tensión común en todos ellos, que va más allá del debate de la doble militancia y sus diversas respuestas feministas<sup>20</sup>. Esta doble tensión bascula en el contexto globalizado, de un lado, con los propios grupos identitarios y nacionalistas, y de otro, con los feminismos eurocéntricos. Esta doble tensión es interpretada por Segato (2003) como una división en las mujeres entre la lealtad de género y la lealtad al grupo étnico, y por Meloni como una encrucijada:

El feminismo negro y chicano se sitúa, casi desde sus orígenes, en una verdadera encrucijada: por un lado, estas feministas cuestionan el silencio ante las cuestiones de raza, condición social y clase por parte del propio feminismo (incluso por los grupos de izquierda); por otro, tampoco terminan de encontrar su lugar dentro de los grupos dentro de los movimientos reivindicativos de la identidad negra o chicana, debido al machismo y a la homofobia que los caracterizaba (Meloni, 2012: 143).

En primer lugar, respecto a la tensión con los feminismos hegemónicos que han logrado situarse en una situación de poder en el contexto global, por ejemplo, insertándose en el mainstream de género de la ONU y respondiendo, a menudo, a los intereses de los organismos financieros internacionales y su discurso del desarrollo (Falquet, 2003 y Zabala, 2012); la distancia marcada por los feminismos descoloniales se basa en el cuestionamiento de estas propuestas porque ignoran los efectos de la colonialidad global, y por tanto, las relaciones de poder globales.

Para Hernández Castillo y Suárez es central comprender que estas propuestas feministas hegemónicas insisten en “pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional como sujeto de derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en ese sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados” (2008: 10 y 11). De hecho, estos discursos han sido contestados por los feminismos que ahora nos ocupan “desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental,

---

20 En cuanto al debate de la doble militancia, existen situaciones aparentemente similares a la doble lucha de los feminismos descoloniales. Por ejemplo, las mujeres decepcionadas con las posiciones y roles sexistas que siempre les eran asignados en los partidos políticos de izquierdas o en “El Movimiento” norteamericano de los 60, finalmente fueron configurando de manera autónoma los grupos feministas radicales y en algunos casos, los grupos de autoconciencia. En este caso, si bien no renunciaron a una metodología de trabajo marxista, sí se deslindaron de los partidos. Se trató del debate de la militancia única frente a la doble militancia (Beltrán y Maquieira, 2001: 79). Procesos análogos vivieron las mujeres argelinas (Tamzali, 2012) tras la guerra de liberación o las mujeres iraníes tras la Revolución Iraní (Badran, 2012).

desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho de la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza.” (Ibid.). En efecto, estos discursos ponen en evidencia cómo también en el seno del pensamiento feminista mainstream ha calado la colonialidad del saber, del poder y del ser, siendo el paradigma individualista el axioma fundamental del pensamiento eurocéntrico feminista en las ciencias sociales, bajo la égida del desarrollo capitalista. De ahí las dificultades que tienen muchas teóricas feministas en comprender otras luchas colectivas de mujeres musulmanas o indígenas, que no responden al paradigma liberal<sup>21</sup>, como luchas feministas. Se trata de la confusión entre individualidad e individualismo de la que nos advertía la feminista socialista Zillah Eisenstein cuando nos explicaba sobre estas nociones diferentes,

Una de las contribuciones más importantes que encontraremos en este estudio es el papel que la ideología del individualismo liberal ha tenido en la construcción de la teoría feminista. Las feministas de hoy en día no discuten una teoría de la individualidad o adoptan de forma inconsciente la ideología competitiva, atomista del individualismo liberal. Hay mucha confusión al respecto en la teoría feminista que vamos a discutir aquí. Mientras no se haga una diferenciación consciente entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental (cit. en hooks, 2004: 41).

En segundo lugar, en la tensión de los feminismos descoloniales con los nacionalismos y las políticas identitarias se da una situación paradójica. De un lado, estas plataformas confieren a las mujeres espacios de resistencia colectivos frente a los regímenes de poder coloniales y frente a la globalización neoliberal, mientras que de otro “son también construcciones de género que disciplinan y controlan los cuerpos de las mujeres” (Hernández Castillo y Suárez, 2008: 12). Sin embargo, ante esta tesitura, más que optar por la desidentificación como salida a la paradoja del vínculo entre identidad y poder, estas activistas y autoras van a plantear la resignificación de las prácticas y representaciones identitarias y culturales de manera más incluyente, reconociendo que las identidades culturales están siempre marcadas por relaciones de poder, y que las prácticas y representaciones más inclusivas implican superar un concepto esencialista de autenticidad (Ibid.: 12 y 13). Como explica Hernández Castillo sobre las mujeres indígenas, son sus contextos económicos y culturales los que conforman sus luchas, escribiendo al respecto:

Las identidades étnicas, clasistas y de género han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a

---

21 En este sentido, considero interesante recordar que, en palabras de Hernández Castillo, “quienes han optado por autodefinirse como feministas posmodernas lo han hecho deslindándose del relativismo extremo y de la pasividad política del posmodernismo hegemónico y androcéntrico” (2003: 15).

la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas. Parecería pues un ejemplo de *política de solidaridad*, construida a partir de alianzas que articulan a los diferentes (Hernández Castillo, 2003: 119).

De este modo, lejos de tener que optar entre luchas identitarias culturales y luchas feministas, o entre luchas por la redistribución o el reconocimiento, los feminismos poscoloniales o periféricos exigen conjuntamente reconocimiento y redistribución tanto en lo global como hacia dentro de sus propias colectividades identitarias, apostando por la multiplicidad de identidades en lo que podría ser la estela de la epistemología de frontera de Anzaldúa. Se trata de “recuperar las identidades culturales como espacios de movilización política, pero a la vez de re-definir las mismas a partir de unas perspectivas no esencialistas de la cultura” (Hernández Castillo, 2003: 20).

La genealogía de feminismos descoloniales se caracteriza por superar una lectura de las subordinaciones de las mujeres acotada a la diferencia sexual. Aunque hablamos de mujeres que también se vincularon a colectivos nacionalistas o antirracistas, en general, a grupos identitarios, tampoco la “política de identidad” es el eje de sus propuestas. Más bien, partiendo nociones como *corpo-política* y conocimiento situados, sus propuestas inciden en la interseccionalidad de diversas variables en la configuración de las subordinaciones de las mujeres, a saber: género, clase, sexo, “raza”, etnia, edad, religión o contextos políticos determinados por la colonialidad o el nacionalismo, entre otras posibilidades. De este modo, sus propias luchas feministas están entretejidas con luchas de otras índoles. Los feminismos periféricos o poscoloniales, además, apuestan por una epistemología de frontera, que desarrollaremos en el capítulo próximo, donde es necesario reconocer tanto las identidades múltiples de los seres frontera, como las potencialidades políticas de las *mujeres puente* que en estas emergen.

En resumen, una de las grandes riquezas aportadas por estos feminismos poscoloniales y descoloniales a la teoría y a la filosofía política es su contribución a la ruptura de dicotomías como luchas materiales/luchas identitarias, o políticas de redistribución/políticas de reconocimiento. En síntesis, unas interesantes prácticas y teorizaciones políticas feministas de cara a repensar los reduccionismos que los paradigmas culturalistas y economicistas contienen, a partir de las luchas de mujeres que reinsertan las relaciones de poder al interior de sus identidades culturales y políticas identitarias, y proponen resignificarlas.

#### **1.4.2. Feminismo Imperial: Globalización y Mujeres Musulmanas**

La colonialidad del saber y la colonialidad del poder se articulan a cierto pensamiento político feminista producido en las sociedades del norte que, homogenizando la experiencia de “la mujer” como categoría monolítica, invisibiliza la dimensión relacional y constitutiva que la discriminación de género posee respecto de otras formas de dominación, especialmente, en las sociedades coloniales, y esto tiene efectos de primer orden sobre las mujeres y sus luchas



políticas. En este sentido incide Suárez al afirmar que “esta globalización tan trillada tiene efectos perversos en las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de migración y violencia” (2008: 24). Como nos recuerda una de las grandes figuras del feminismo negro y lesbiano, la feminista, socialista, poeta y norteamericana Audre Lorde, al comenzar texto “Edad, Raza, Clase y Sexo. Las mujeres redefinen la diferencia”,

Buena parte de la historia europeo-occidental nos condiciona para que veamos las diferencias humanas como oposiciones simplistas: dominante/dominado, bueno/malo, arriba/abajo, superior/inferior. En una sociedad donde lo bueno se define en función de los beneficios y no de las necesidades humanas, siempre debe existir algún grupo de personas a quienes, mediante la opresión sistemática, se lleve a sentir como si estuvieran de más y a ocupar el lugar de los seres inferiores deshumanizados. En nuestra sociedad dicho grupo está compuesto por las personas Negras y del Tercer Mundo, por la gente de clase trabajadora, por las ancianas y por las mujeres. Esa economía en la que vivimos nos ha programado a todos para que reaccionemos con miedo y odio ante las diferencias que hay entre nosotros y las manejemos de una de estas tres maneras: haciendo como si no existieran; si ello no es posible, imitándolas cuando pensamos que son dominantes; o destruyéndolas si las consideramos subordinadas. Pero no poseemos modelos de relación igualitarios para afrontar las diferencias. En consecuencia, las diferencias reciben nombres falsos y se ponen al servicio de la segregación y la confusión (Lorde, 2003: 121).

En septiembre de 2011, en Baeza, argumentaba Amelia Valcárcel que “... gran parte del planeta se enfrenta entre sí sobre (en razón de) los recursos energéticos, pero también se está enfrentando sobre la idea que tienen sobre lo que merecen las mujeres y lo que no, de quienes son y deben ser. El feminismo por tanto está en una de las fuertes líneas de fractura del mundo que nos toca vivir...” (2011). Estando absolutamente de acuerdo con la pertinencia de las dos apreciaciones realizadas por la filósofa, considero que es este un caso clarísimo donde justamente la propuesta metodológica de los feminismos descoloniales y de la interseccionalidad de las diversas variables cobra sentido; a no ser que pensemos que la vida cotidiana de las mujeres en el planeta, sus luchas, intereses y estrategias, nada tiene que ver con la lucha por los recursos energéticos en un contexto de colonialidad global. Por tanto, se hace necesario atender a cómo están interactuando el feminismo y la lucha por los recursos energéticos en la actualidad, para comprender cuál es el papel que los diversos discursos feministas están llevando a cabo frente a la Colonialidad global.

El Prólogo de *Otras Inapropiables* se afirma que las diferentes opresiones “se articulan gracias, entre otras, a la mediación estatal desde la que se asignan los lugares que han de ocupar los distintos sujetos sexuados y racializados”, ya que “el capitalismo consigue nutrirse y regenerarse a través de esas diferencias. Se trata de un modelo que no trata a las diferencias en sí mismas sino que las sigue utilizando como parte de un todo donde funcionan como fragmento de la maquinaria capitalista” (2004: 30). Por tanto, desde este punto de vista, se re-



comienda atender a un elemento clave en la gestión y producción de las diferencias, el propio estado-nación, cuyo parlamento es una de sus instituciones principales. Aún asumiendo lo que se conoce en las ciencias sociales como el debilitamiento del estado-nación, es innegable su reforzamiento en el control de las fronteras, en el control de la mano de obra y en los aspectos militares. Desde la perspectiva de la colonialidad global y un punto de vista feminista, es importante atender también al aumento de la presencia de las mujeres en los parlamentos del norte, y en la gestión y producción de las diferencias globales que ahí se positiviza.

En este sentido, en el mismo encuentro de Baeza, otra filósofa feminista de reconocido prestigio en nuestro país, Alicia Miyares, se pregunta por qué será que en los países en vías de desarrollo la agenda feminista está empezando justamente por lo que más ha costado conseguir en los “países donde las democracias se han estabilizado...”. Es decir, teniendo en cuenta que en los países “desarrollados” la agenda básica del feminismo se ha conseguido de manera gradual, primero derechos educativos, después derechos laborales, más tarde derechos sexuales, para llegar por último a los derechos políticos (desde la perspectiva de la paridad),

[...] esa ocurrencia de las mujeres en los parlamentos “en vías de desarrollo” puede tener una finalidad positiva, pero también muy reactiva... por ejemplo, en América latina muchas de las mujeres que se están colando en los parlamentos llevan una agenda contraria a la igualdad, (ya que) interrumpen los derechos sexuales... Si la agenda en los países en vías de desarrollo empieza por el final ¿Cuál es la finalidad última? ¿Puede ser interrumpir la otra parte de la agenda feminista? (Miyares, 2011).

Desde el otro lado del Atlántico, concretamente desde Bolivia, también se cuestiona cierta forma de presencia de las feministas europeas en las alianzas con los colectivos latinoamericanos, así como su manera asistencialista de enfocar la cooperación,

No debe realizarse la recolección en un lado —Europa—, y el trabajo social o político en el otro lado -Latinoamérica-. Consideramos que el trabajo social y político se debe hacer en ambos lados, tanto en los países que cooperan como en los que son “cooperados”. La discusión sobre el colonialismo, el machismo, el neoliberalismo, los privilegios, el racismo, el patriarcado, también se debe hacer en Europa. Las agencias de cooperación no pueden solo darnos tareas a *Abya Yala*, nosotras también les planteamos tareas por hacer, por ejemplo: ¿cuáles son las relaciones políticas entre las feministas europeas, del Estado español o vascas, con las mujeres migrantes, las relaciones mujer-mujer, el consumismo de hombres y mujeres en Europa, el machismo de hombres supuestamente no machistas con las mujeres europeas, pero que usan mujeres en prostitución de nuestros pueblos y que viven en Europa?, ¿cómo se relacionan las ONG españolas con sus contrapartes?, ¿quiénes son sus contrapartes?, ¿acaso no son las mujeres de clase media que son las dueñas de las ONG latinoamericanas? (Paredes, 2010:147).

No sólo como decía Valcárcel “el feminismo está en una de las fuertes líneas de fractura del mundo que nos toca vivir” sino que el/los feminismo/s -suponiendo que podamos hablar

de uno-, se está/n reconfigurando y está/n siendo repensado/s desde esas otras aristas de nuestra realidad, donde la colonialidad global es clave. Está ocurriendo una multiplicidad de “aparentes feminismos” entre los que es cada vez más difícil rescatar los feminismos que apuestan por la idea de la justicia social de aquellas propuestas que utilizan la presencia de las mujeres para legitimar políticas neoliberales explícitamente, o cuando menos, dulcificarlas con su presencia. Tanto desde América Latina, como desde otras latitudes, algunos feminismos indígenas, el feminismo rural, el feminismo comunitario, cierto feminismo autónomo, entre otros, están poniendo de relieve posibles utilizaciones del discurso feminista también por parte de los poderosos organismos internacionales,

Los organismos internacionales permanentemente han impuesto su mirada sobre las formas de cómo incorporar a las mujeres al sistema. Las políticas del enfoque MED (Mujer en Desarrollo) descubría a las mujeres como un ejército que abarata la mano de obra, y por lo tanto, los costos de producción a favor del capital. En este marco las políticas públicas tenían que prestar atención a promocionar ciertas capacidades en las mujeres y por eso los índices de escolaridad básica eran tan importantes. El enfoque GED (Género en Desarrollo), que trabaja con mujeres y con hombres para transversalizar el enfoque de género y lograr mejoras en la situación de las mujeres, responde a una necesidad del neoliberalismo y la transnacionalización donde las mujeres no solo son usadas como fuerza de trabajo mal pagada, sino que también se las incorpora a las representaciones políticas. Ahora las mujeres le sirven al sistema no solo para aportar, en la salida de la crisis económica, con trabajo informal, precarizado y sin ningún tipo de cobertura social, sino que se crea un imaginario de empoderamiento por ver a mujeres, pertenecientes a los partidos neoliberales, participando de los gobiernos que explotan y precarizan a mujeres y hombres de nuestros pueblos (Paredes, 2010: 146).

Por tanto, sin pretender en este trabajo hacer una síntesis de todas las diversas miradas que están sospechando la utilización de la presencia de las mujeres para legitimar políticas neocoloniales, considero que los ejemplos expuestos expresan de manera muy clara la diversidad de intereses y prioridades que, en función del lugar del mundo desde el cual enunciamos nuestras “necesidades”, son unas u otras. De ahí, reiteramos, la necesidad de análisis contextualizados y del respeto por la diversidad en las prioridades.

En *Señuelos sexuales. Género, raza y guerra en la democracia imperial*, Zillah Eisenstein (2008) pretende desvelar, usando el concepto de señuelo (seducción, engaño y captura), cómo el actual militarismo globalizador utiliza los cuerpos marcados por el sexo y raza, así como el discurso de los derechos de la mujer como tapadera tácita de la dominación global. Por ejemplo, indica de manera muy concreta, “Condoleezza Rice (mujer y negra) encarna su condición de señuelo cuando hace la guerra en nombre de los hombres blancos” (2008:16). Añadiendo más adelante sobre las guerras en Afganistán e Irak, “son guerras enfangadas en discursos sobre la democracia y el derecho de las mujeres a liberarse de una vida de vejaciones... pero ninguna de esas dos guerras se inició para liberar a las mujeres, por lo que sigue siendo de crucial importancia que meditemos hasta sus últimas consecuencias sobre la aparición de es-

tos relatos en estos precisos momentos” (Ibid.:28).

Cómo, por qué y cuándo se está utilizando el discurso y/o presencia de las mujeres es una pregunta más que pertinente en estos momentos históricos, donde la guerras en Siria, Ucrania o Libia se activan para la “paz”, los comunistas han sido sustituidos por los “terroristas”, los terroristas ya son “islamistas” y la *democracia imperial* se impone desde los úteros de los aviones a numerosos pueblos árabes y musulmanes. Se preguntaba Herrera sobre este juego de confusiones: “¿Cómo dejar de lado que a principio de los noventa los círculos intelectuales cercanos a la CIA denominaban a los talibanes afganos *freedom fighters*, mientras que acusaban de terrorismo a los niños y niñas que tiraban piedras a los tanques israelíes de ocupación? ¿Cómo justificar, pues, la intervención anglonorteamericana-europea en Afganistán legitimada por el humanitarismo de los derechos?” (2005: 84).

Decía la feminista egipcia Nawal Al-Sadawi que “el colonialismo norteamericano y el fundamentalismo religioso, van de la mano contra las mujeres” (2008). Es por eso que, en el discurso de los derechos de las mujeres, es necesario estar especialmente alertas en el caso de las invasiones militares sobre países musulmanes y árabes, pues, “los derechos humanos –y con ellos los de las mujeres, han sido utilizados para enturbiar y racionalizar los aspectos misóginos y raciales del capitalismo global. En tanto que discurso, los derechos de las mujeres ofrecen legitimidad a la democracia, y a la vez, permiten someter a crítica formas de democracia distintas de las occidentales de tal manera que sirven para hacer alarde de occidentalismo ante el resto del mundo” (Eisenstein, 2008: 28).

Eliminar la complejidad social de este modo tiene un coste muy elevado, sobre todo cuando hablamos de situaciones de invasión armada porque se victimiza a las mujeres convirtiéndolas en “señuelos de género”. Se anula la multiplicidad de diferencias entre las mujeres árabes, musulmanas o no, dado que existe una gran distancia entre hablar de mujeres tunecinas, saharauis, libanesas, palestinas o iraníes; además de las enormes diferencias de clase, etnicidad, edad, religión... que entre estos grupos sociales de mujeres existen. Es decir, simplificamos la compleja realidad de estas mujeres, construyéndolas desde estereotipos y conceptualizaciones de género más fieles a la mentalidad etnocéntrica y victimizante, que a la cotidianidad de estas mujeres. Nawal El Saadawi siempre recuerda en sus conferencias que ella estudió psiquiatría en Egipto, cuando las mujeres en Europa apenas accedían a los estudios y mientras en el Túnez de los años 50 ya era posible abortar legalmente; como dice la autora “el feminismo no es un invento occidental” (2008).

Esta simplificación victimizante profundiza la generación de estereotipos de género, como las víctimas arquetípicas a quienes las mujeres blancas deberían “salvar/estudiar/ayudar”. Una suerte de carga de la mujer blanca “feminista”, a imitación de la *carga del hombre blanco*. Mohanty escribiría al respecto,

Me parece que muchos de los contenidos académicos actuales tienden a reproducir repre-

sentaciones “globalizadas” particulares de las mujeres. Así como hay una masculinidad anglo-norteamericana producida por y desde los discursos de la globalización, resulta importante preguntar qué son las feminidades correspondientes que se están produciendo. Claramente, tenemos la ubicua mujer global adolescente obrera en una fábrica, la trabajadora doméstica y la trabajadora sexual. Existe también la trabajadora inmigrante/migrante en servicios, la refugiada, la víctima de crímenes de guerra, la prisionera que es mujer de color además de ser madre y sufrir adicción a la droga, la consumidora –ama de casa, y así, sucesivamente. Y también está la imagen de la madre de la nación / portaestandarte religiosa de la cultura y la moralidad tradicionales... se suelen ubicar geográficamente en el Tercer Mundo/Sur, pero muchas de las representaciones que identificamos anteriormente se encuentran dispersas por todo el globo (2008a: 449).

La autora cuestiona así hasta qué punto somos capaces de ver tales perfiles en nuestras propias sociedades, culturas y entornos, así como ver las intersecciones entre todos ellos, allá y acá, en el sur y en el norte. Dicho de otro modo, le interesa preguntarse si las narrativas sobre nuestras “liberadas” mujeres del norte se apoderan de una agencia que a la vez es negada a las “pobres” mujeres del sur. Y a esto responde,

Lo que quiero mostrar aquí es que las mujeres son trabajadoras, madres o consumidoras en la economía global, pero nosotras también somos todas esas cosas simultáneamente. Las categorías singulares y monolíticas de las mujeres en los discursos globalizadores circunscriben las ideas sobre la experiencia, la agencia y la lucha. Aunque hay otras imágenes de mujeres relativamente nuevas que emergen en este discurso –la trabajadora en derechos humanos o la participante en una ONG, la militante revolucionaria y la burócrata corporativa-, existe también una línea divisoria entre las imágenes falsas y exageradas de la feminidad victimizada y de la mujer que toma el poder, y se niegan una a otra (Mohanty, 2008a: 449).

Con sostén en estas lógicas reduccionistas, en el contexto internacional tras el 11-S y las invasiones en Oriente Medio, la mujer “promedio del tercer mundo” ha dado paso a la mujer “promedio de mundo islámico”, cuyo velo se convierte en prueba evidente de su victimización. Considero con Eisenstein, que esta mirada des-empoderadora de las mujeres musulmanas está suponiendo un enorme soporte a los discursos de la colonialidad global. Así, “... las mujeres musulmanas veladas se convierten en señuelos de y para las guerras contra el terrorismo...” (2008: 16).

En este sentido, me parece fundamental la aportación de Nawal El Saadawi cuando afirma que “debemos liberar la mente de los velos visibles e invisibles como el maquillaje o la cirugía estética” (2008). El debate no es velo, sino la capacidad de elección y autonomía de las mujeres en la manera que tenemos de situarnos y presentarnos ante el mundo, libres de estereotipos de género. Presuponer que el velo elimina *per se* esto último y es dar un salto analítico demasiado riesgoso para las ciencias sociales, que deberían demostrar. Como recuerda Mohanty (2008), en la revolución iraní el 1979 el velo fue utilizado por las mujeres de clase media en las manifestaciones como símbolo de apoyo a las mujeres obreras. Por tanto, insis-

timos, debemos interpretar y conocer desde los contextos concretos, historizados.

Sin embargo, muchas de las mujeres colonizadas de nuestra era siguen sintiendo la insoledad de un feminismo imperial (Eisenstein, 2008) incapaz de reconocerlas como sujetos con capacidad de acción y resistencia frente a las invasiones militares de las potencias hegemónicas; incapaz de reconocerlas como agentes sociales críticos y eficaces frente a la explotación de los recursos naturales de sus tierras; incapaz de reconocerlas como sujetas integrantes y miembros partícipes de su mundo familiar y comunitario frente a una familia, pareja y comunidad que simplemente las manipula. El proceso ha consistido en crear la diferencia colonial que justifica la civilización/salvación de la Otra, interpretar la diferencia desde nuestra concepción universalizadora de la mujer liberada y autónoma que da razones al salvacionismo de las otras mujeres. Como nos desvela la autora, “más acorde con la verdad (si es que alguna puede hallarse en esta historia), es el hecho de que el militarismo machista utiliza los derechos de las mujeres para elaborar proyectos políticos de derechas, tanto dentro como fuera de Occidente. Los fundamentalismos de derecha de todo tipo, en Oriente y Occidente, ponen énfasis en proyectos militaristas que abrazan la transformación en señuelos del género que marca la vida de las mujeres, con o sin velo/chador/abaya/burka” (Eisenstein, 2008: 28).

Por todo ello, considero que cierto feminismo institucional corre el serio riesgo de perderse en los debates interminables sobre el velo o las cuotas (asumiendo la pertinencia y la necesidad de estas últimas, pero también sus límites) mientras que la presencia de mujeres en espacios políticos y militares es usada de manera normalizada para justificar intervenciones militares y económicas que perpetúan la colonialidad global.

La Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU, adoptada en 2000, reconoce la importancia de la participación de las mujeres en la construcción de la paz y en la necesidad de su presencia y participación en los tribunales con jurisdicción sobre los crímenes internacionales, así como en los procesos de desarme, repatriación, reasentamiento, rehabilitación y reconstrucción posteriores a los conflictos bélicos. Significativamente en la última década, las mujeres están insertándose en las filas de los ejércitos y en las labores de seguridad, reconocida ésta como un espacio que también deben ocupar las mujeres en la propia Resolución. Por tanto, situando el punto de mira en las mujeres que son parte de las guerras y en las causas de su participación, acudimos a Eisenstein cuando afirma que “las mujeres... no sólo son víctimas de las guerras, también participan en ellas. Hoy día, es más probable que intervengan activamente en alguna de ellas, dada las cambiantes necesidades de una economía global militarizada” (2008: 40).

En efecto, cada vez la participación de las mujeres en los ejércitos y su presencia en las fuerzas armadas —recordemos el caso de Michel Bachelet, Ministra de Defensa antes que Presidenta de Chile o el caso de Carme Chacón, Ministra de Defensa antes de participar como candidata en las primarias del PSOE— están enturbiando hasta el extremo lo que podemos

entender por igualdad y por feminismo ¿Responde a criterios de igualdad feminista el hecho de que las mujeres accedan hoy en un número importante a espacios reservados anteriormente a los hombres cómo el ejército? ¿Estamos las mujeres más liberadas por poder ser militares? A esto responde la misma autora,

En lugar de una liberación, el ingreso de las mujeres en el ejército ha de comprenderse como la más reciente fase del capitalismo global militarizador[...] Más mujeres se ven obligadas a alistarse en el ejército por necesidades económicas[...] Es posible que la presencia de mujeres en el ejército contribuya a darle a este estamento un “look” más democrático, simulando que las mujeres ahora pueden escoger las mismas actividades que los hombres... En realidad, hoy se alistan más mujeres en el ejército porque hay menos democracia, si por democracia entendemos opciones y oportunidades... el ejército constituye uno de los principales terrenos donde las mujeres trabajadoras o de clase media pueden aspirar a una paga mensual[...] exactamente lo que el trabajo doméstico les ofrecía a las mujeres negras en la década de 1950 (Eisenstein, 2008: 55).

No obstante, en nuestro contexto internacional son, paradójicamente, las mujeres de las comunidades más necesitadas y vulnerables quienes vienen entretejiendo propuestas alternativas a la colonialidad militarizada y al envilecimiento de los fundamentalismos fascistas, católicos y/o islámicos. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XX, desde el movimiento Chipko en India, hasta los feminismos islámicos e indígenas actuales o la importante participación de las mujeres en la primavera árabe, pasando por el movimiento Green Belt con Wangari Maathai, entre muchos otros, las mujeres comenzaron a tener una presencia clave como movimientos sociales de resistencia y contestación a la globalización neoliberal. Como argumenta Mohanty “existen vínculos causales entre las ubicaciones y experiencias marginadas y la capacidad de los agentes humanos de explicar y analizar los rasgos de la sociedad capitalista” (2008: 112). Como denunciaba la misma autora el principal efecto de esta victimización de la mujer “tercermundista” que homogeniza las experiencias de los distintos grupos de mujeres en estos países es que se anulan y deslegitiman los procesos de resistencia que estas mujeres han ido experimentando” (2008: 150).

En definitiva, una apuesta por un entendimiento mayor de las diferencias y de sus articulaciones nos podrá otorgar una visión más compleja sobre cómo éstas son reabsorbidas y utilizadas por la globalización neoliberal, generando especialmente consecuencias sobre las vidas y los cuerpos de las mujeres y niñas. Como argumentan la Secretaria General de la UNMS,

[...] porque realmente para nosotras, ni la religión ni la cultura tienen que ser un obstáculo para que no haya intercambio entre las mujeres. Sabemos perfectamente, que somos parte de esas mujeres y que los objetivos que estamos trabajando son los mismos que los que se están desarrollando en otra parte del mundo y creemos en un intercambio de experiencias y de opiniones para que podamos fortalecer ese proceso como mujeres (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011)



Se trata por tanto de una alianza desde abajo, desde los movimientos sociales antiglobalización y los movimientos de mujeres críticos con un capitalismo patriarcal racialmente estructurado (Bhavnani y Coulson, 2004: 60).

### **1.5. Mujeres saharauis desde los feminismos descoloniales**

Como hemos anunciado en la presentación de esta investigación, existe una división geográfica de la población saharauí entre los territorios ocupados, los territorios liberados, los campamentos y la diáspora saharauí en diversos países. Sin embargo, dado que esta investigación se centrará especialmente en las experiencias de las mujeres saharauis vinculadas a los campamentos, es sobre estas mujeres en concreto que realizaremos en adelante las reflexiones sobre feminismos descoloniales en la idea de mujeres saharauis, para esta investigación. No obstante, las experiencias de violencia transgeneracional, la misma herida colonial que todas han conocido, es elemento nuclear para comprender la realidad de todas estas mujeres y sus identidades colectivas, sean dónde y cuándo sean que las hayan vivido, como veremos en los siguientes capítulos.

De este modo, entendiendo mujeres saharauis en este sentido acotado, nos referimos a un colectivo conformado por (valga la redundancia, nada inocua): mujeres, saharauis, africanas, árabes, musulmanas y refugiadas. Teniendo en cuenta la relevancia geopolítica, religiosa, cultural y económica que presenta cada uno de estos ítems, las experiencias de estas mujeres implican un sujeto epistemológico privilegiado (Mohanty, 2008) desde donde, atendiendo a la herida colonial saharauí —entendida como ese lugar donde confluyen las experiencias coloniales y las experiencias de resistencia—, poder comprender las prácticas de resistencias de las mujeres saharauis y sus identidades generadas, frente a una fusión compleja de estructuras de dominación, para cuyo análisis usaremos la metodología interseccional.

Aplicar un enfoque metodológico desde los feminismos descoloniales y el conocimiento situado implica ampliar el ángulo de visión más allá de la diferencia sexual, entendiendo otras variables como co-constitutivas en las diversas subordinaciones de género de las mujeres y, en concreto, aquellas que afectan a las mujeres saharauis exiliadas en su contexto histórico y social (Anthias, 2006; Suárez y Hernández Castillo, 2008).

Como Juliano, este trabajo se interesa, más que por los mecanismos de discriminación patriarcales, por “las estrategias desarrolladas por las mujeres para neutralizarlos y superarlos...” (Juliano, 1998: 12), es decir, por sus estrategias de resistencia y sus agencias. Lo contrario sería seguir reforzando la creencia de las mujeres musulmanas como sumisas e indefensas, lo que “tiene más que ver con nuestra ignorancia de sus estrategias, que con su falta de combatividad” (Ibid.: 13). Hacer este giro epistemológico y metodológico nos permite visualizar la agencia social, política e histórica de estas mujeres, frente al estereotipo de víctima esencial



de la mujer musulmana (Bessis y Martín Muñoz, 2010). En el caso de las mujeres saharauis, en mi opinión, se trata de un giro necesario y urgente, ya que nos referimos a mujeres árabes, musulmanas y africanas, con una larga historia de colonización aún desconocida. Para ello, entiendo la necesidad de partir de un conocimiento situado que nos ayude a comprender tanto las transformaciones de la identidad colectiva de las mujeres saharauis refugiadas, como la construcción de un movimiento feminista específico y contextualizado en los campamentos.

En consecuencia, no se trataría de atender únicamente a las dominaciones patriarcales sobre las mujeres saharauis, sino de comprender cómo las violaciones de los derechos humanos en la lucha anticolonial y nacionalista, la resistencia armada, el refugio prolongado o la islamofobia contemporánea<sup>22</sup>, junto a las dominaciones patriarcales citadas —coloniales y pre-intrusión—, son también variables co-constitutivas tanto de las subordinaciones de las mujeres. Como argumentaba Fatma El-Medhi, Secretaria General de la Unión Nacional de Mujeres Saharaui, <sup>23</sup>

[...] nosotras sabemos perfectamente que sin el país, todo eso que estamos preparando, que estamos trabajando, esa nueva educación que estamos intentando aportarle a nuestra sociedad no se va a poder trabajar perfectamente sin tener el país... sin tener un país, una tierra. Entonces son factores imprescindibles para cumplir con nuestros objetivos como mujeres. Si queremos ser líderes tenemos que trabajar para el Estado donde podemos ser realmente líderes. Si queremos hacer cambio en esta sociedad, tenemos que pensar en la importancia de una situación de estabilidad y de respeto a las libertades, a los derechos y de tener un propio hogar para las mujeres. Es muy difícil hablar ahora a una mujer, que está en un jaima, que cuando viene el viento se queda sin nada, es muy difícil intentar convencerla para que sepa la importancia del derecho de todas las mujeres. Te dice “si yo no tengo posibilidades para vivir, ¿cómo voy a pensar en otras cosas que para mí son secundarias?”. Hay que hacer que esas cosas no sean secundarias, son importantes... y entonces estamos intentando mantener nuestra presencia en la lucha nacional porque sabemos que sin un país, sin una situación de tranquilidad y de estabilidad... no vamos a poder implicar o aplicar todo lo que queremos trabajar (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

El análisis feminista de estas experiencias, estrategias, identidades y agencias de las mujeres saharauis requiere atender, por tanto, a diversas variables expuestas al comienzo de este capítulo. En primer lugar, a la lucha anticolonial del pueblo saharaui: al periodo revolucionario del Frente POLISARIO como Movimiento de Liberación Nacional, creado en 1973<sup>24</sup>,

22 Entendida como nueva configuración del racismo epistémico, ver Martín Muñoz y Grosfoguel (2012).

23 Recordemos que la UNMS es una de las cuatro organizaciones de masas del Frente POLISARIO.

24 No obstante, las reivindicaciones saharauis frente a la colonia española y la propia lucha por la autogestión política, social y territorial, comenzaron mucho antes. Suele situarse en los comienzos de los años 60 el germen del movimiento embrionario nacionalista que, en 1973, sería canalizado internacionalmente con la creación del Frente Popular de Liberación por la Liberación de Saguia el Hamra y Río de Oro, el Frente POLISARIO.

a la resistencia armada durante 16 años (1975-1991), a la firma del alto el fuego en 1991, a la experiencia de la ocupación y a un refugio de 40 años que implica hoy una estrategia de “desarrollo en el refugio”<sup>25</sup>. En segundo lugar, no menos importante, a las específicas tradiciones culturales bereberes, beduinas y árabes; para las cuales sin duda es importante también el periodo pre-colonial, y no sólo a partir de la revolución. En este sentido, conceptos como “raza”/etnia y su vínculo con el tribalismo, son factores a tener en cuenta en la propia historia saharauí. Y en tercer lugar, atenderemos cuando sea oportuna, a la religión musulmana, teniendo en cuenta las particularidades en la vivencia concreta del Islam por parte de la población beduina en el desierto (Prado, 2010).

En la medida de lo posible, intentaremos conectar estas diversas variables con las experiencias coloniales y las experiencias de resistencias en las diversas etapas históricas en los siguientes capítulos, para comprender cómo se han construido las diferentes identidades de género y feministas en el seno de la historia saharauí, y en función de las experiencias vividas por las mujeres según cada contexto histórico. Además, obviamente, elementos como la movilidad internacional han determinado profundamente las diversas experiencias e identidades de las mujeres saharauis, y serán también contemplados de cara a comprender la diversidad interna entre las propias mujeres saharauis exiliadas.

Sólo desde este entramado podemos comprender en profundidad cómo entienden las mujeres saharauis sus propias luchas como mujeres, denominadas feministas o no, desde un conocimiento feminista descolonial no eurocéntrico, corporeizado y situado. Con estos aportes se persigue también ofrecer herramientas para reforzar las alianzas internacionales entre mujeres, porque “la posibilidad de establecer alianzas políticas y apoyar las luchas de otras mujeres en distintos contextos culturales depende mucho de la sensibilidad que se tenga para entender la especificidad de sus experiencias y formas de resistencia” (Hernández Castillo, 2003: 15).

## **2. EL PARADIGMA DE LAS OLAS DEL FEMINISMO**

En opinión de Nira Yuval-Davis han existido tres grandes preguntas en la literatura feminista: 1. ¿Por qué y cómo son oprimidas las mujeres? 2. ¿Son estas diferencias determinadas biológicamente, socialmente o por una combinación de ambas? y 3. Frente al etnocentrismo y occidentecentrismo de las preguntas más simples, ¿cuáles son las diferencias entre las mujeres y entre los hombres y sus efectos sobre las nociones generalizadas de las relaciones de género? La primera pregunta indagó los principios organizadores de la diferencia de poder y el resultado fue que las dicotomías público/privado y civilización/naturaleza resultaron fundamentales.

---

25 Ver estos factores ampliados en la presentación del problema de la investigación, al comienzo de este capítulo I.

La segunda configuró el “debate sexo-género” y cuestionó las categorías hombre y mujer a partir de los marcos posestructuralistas y posmodernistas de análisis. La tercera cuestión, aunque en un principio emergió con las críticas de las minorías negras y étnicas, también posteriormente convergía, hasta cierto punto, con los marcos deconstructivistas posmodernos (Yuval-Davis, 2004: 18 y 19). Es en este último marco donde sería posible comprender una parte de la legitimación epistemológica de los feminismos descoloniales, ya que existen interesantes matices entre los feminismos posmodernos y los feminismos descoloniales, que se han retroalimentado conjuntamente, aun no siendo exactamente lo mismo, como veremos en las siguientes páginas.

Históricamente ha existido una gran diversidad de propuestas feministas cuya “apariencia de desorden teórico y conceptual procede de esa sensibilidad por negar la preeminencia de un modelo teórico —y por supuesto ideológico— sobre los hechos sociales” (Herrera, 2005a: 39). Sin embargo, hay una suerte de consenso en las ciencias sociales eurocéntricas en torno a lo que se ha denominado las tres olas del feminismo (Beltrán y Maquieira, 2001).

La Primera Ola del feminismo remite al contexto de la Ilustración y a la tradición política liberal. En concreto, este periodo comprendería desde la Revolución Francesa hasta la finalización del sufragismo a mediados del siglo XX y la aparición en 1949 de la obra de Simone de Beauvoir *El Segundo Sexo* (2005). Sin duda, es esta una genealogía occidental del feminismo que nos remite a un debate esencial en los feminismos descoloniales: la construcción eurocéntrica del feminismo como epistemología vinculada a la Ilustración. Con otras palabras, ¿existen movimientos y prácticas feministas en contextos que no responden a las tradiciones políticas y filosóficas vinculadas a los paradigmas modernos eurocentrados? Es aquí donde feminismos y colonialidad comienzan a cruzarse. No pocas autoras sostienen que los cimientos del feminismo se ubican en un imaginario que para ellas es necesariamente ilustrado, liberal e igualitarista. Esta propuesta, de indisoluble ligazón entre el feminismo y el imaginario de la ilustración, está aún hoy muy presente en la literatura feminista actual que continúa escorada en las “bases” de la modernidad. De hecho, una de las filósofas feministas más reconocidas en nuestro país, Amelia Valcárcel escribía: “... difícilmente puede ocurrir el feminismo allá donde el pensamiento de corte ilustrado no tenga implantada su presencia” (2009: 21). En el mismo sentido podemos interpretar la noción de “Vetas de Ilustración” con las que se Celia Amorós define los procesos críticos de las demás culturas no eurocéntricas, así como su concepción de “multiculturalidad ilustrada” (Amorós, 2009). Si bien me parece necesario acudir a las tradiciones críticas de las diversas culturas, en el caso de esta obra —precisamente sobre el Islam—, el hecho de que sean denominadas como “Vetas de Ilustración” resulta revelador del grado de eurocentrismo de la perspectiva aplicada.

La Segunda Ola del feminismo ocuparía desde la finalización de la Segunda Mundial hasta la década de los 60 y 70, y también ha sido clasificada de diversas maneras. Es clásica la clasificación entre el feminismo liberal, radical y socialista —como feminismos igualitaristas— de

un lado, y el feminismo cultural, posmoderno y de la diferencia “dentro de la diferencia” — como feminismos de la diferencia—, de otro (Beltrán y Maquieira, 2001). Sin embargo, desde otras consideraciones, se critica esta clasificación por ignorar que esta forma de aglutinar bajo la denominación de feminismo de la diferencia, obvia las reformulaciones que el propio feminismo posmoderno, en concreto la obra de Judith Butler, ha realizado tanto al feminismo de la igualdad como al feminismo de la diferencia (Meloni, 2012). En mi opinión, esa clasificación tampoco reconoce las reformulaciones conceptuales y epistemológicas realizadas desde los feminismos poscoloniales y descoloniales, denominados por Beltrán y Maquieira (2001: 246) en una pirueta lingüística como “feminismo de la diferencia dentro de la diferencia”. Las aportaciones del feminismo negro, chicano, lesbiano o de las “mujeres de color”, que desarrollaremos en profundidad en este capítulo, ya trascendían el debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia a finales de los años setenta, en mi opinión. Así, autoras y/o activistas como Gloria Anzaldúa, bell hooks, Monique Wittig, Adrinne Rich o Audre Lorde, ya en los años 70 y 80 van a reformular el propio marco epistemológico feminista hacia “el giro de la conciencia feminista” (Meloni, 2012) o lo que se conoce como la Tercera Ola del feminismo. Giro que fijan en los años noventa autoras como Donna Haraway y Judith Butler desde la epistemología y la filosofía, entre otras disciplinas.

Es fundamental reconocer cómo el “giro de la conciencia feminista” hacia la Tercera Ola del feminismo implicó el comienzo de una reformulación paradigmática del feminismo mismo en los últimos treinta años a través del feminismo posmoderno, la teoría de los géneros, los feminismos poscoloniales, el feminismo lesbiano, nómada o la teoría queer<sup>26</sup>, etc. donde “será precisamente la idea de crisis de la unidad misma, la ruptura con la idea de lo común, como punto de partida para la construcción de una comunidad feminista lo que vamos a encontrar en la mayoría de las autoras” (Meloni, 2012: 16). Es decir, la tercera ola del feminismo pone en evidencia las carencias de esas pretendidas bases de la modernidad en el pensamiento feminista desde diversas aristas. Por tanto, me parece que la clasificación clásica entre feminismos de la igualdad y de la diferencia, aunque posee cierto potencial pedagógico, a menudo no es usada de manera correcta.

En cualquier caso, para acercarnos pedagógicamente a los feminismos descoloniales, comenzaremos por recorrer algunas de las corrientes feministas presentes en la Segunda Ola, indagando en sus principales bases conceptuales, propuestas y críticas recibidas; para pasar posteriormente a desarrollar el giro de la conciencia feminista ubicado como el salto a la Tercera Ola del feminismo. Para ello, usaremos los cuatro ejes que componen “el debate feminista contemporáneo entre tradiciones” según los califica Meloni (2012), diferenciando entre el feminismo liberal ilustrado, el feminismo constructivista crítico, el feminismo materialista

---

26 Ver en Córdoba, Sáez y Vidarte (2005). Para un interesante trabajo sobre el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español desde el punto de vista de la agencia, ver Trujillo (2009).

crítico y el feminismo de la diferencia<sup>27</sup>, a modo introductorio.

## 2.1. Segunda Ola del feminismo

### 2.1.1. “El debate entre tradiciones” de la Segunda Ola.

En primer lugar encontramos el feminismo ilustrado y liberal, basado en presupuestos naturalistas y esencialistas que se fundamentan en una igualdad ontológica originaria y natural entre mujeres y hombres. Emerge a partir de las reivindicaciones político-sociales de la Ilustración y su supuesto imaginario filosófico de universalidad. Activistas políticas como Olympe de Gouges o autoras como Mary Wollstoncraft (2000)<sup>28</sup>, iniciaron la lucha política por la igualdad jurídica y política entre hombres y mujeres en los albores de la Revolución Francesa, según el relato feminista eurocéntrico. Es por eso que se considera al feminismo como “el hijo no deseado de la Ilustración” (Valcárcel, 1997: 53). Las experiencias previas al periodo revolucionario que denunciaron la situación de las mujeres son conocidas como el *memorial de agravios*<sup>29</sup> (Amorós cit. en Beltrán y Maquieira, 2001: 18). Desde el punto de vista filosófico y teórico, sobre el vínculo entre el imaginario ilustrado y la emergencia del movimiento feminista y sus desacuerdos con cierto liberalismo más clásico, se suele argumentar que,

Hay que recordar que la voz del feminismo fue originariamente una voz ilustrada y burguesa alzada para reivindicar los mismos derechos que se reconocían a los varones [...] Es la herencia ilustrada la que proporciona esas bases compartidas entre ciertas corrientes feministas y el liberalismo y la que hace que ese feminismo sea calificado como liberal, pero [éste] va más lejos que muchas versiones del liberalismo en sus planteamientos y objetivos” (Beltrán y Maquieira 2001: 87).

Nociones típicamente ilustradas y liberales como la emancipación a través de la educación, la racionalidad, la pretensión de universalidad, el carácter abstracto o el mérito serán elementos fundamentales en el discurso de la vindicación igualitarista, del sufragismo y del feminismo liberal a partir de los años 60 en Estados Unidos (Ibid.: 86). Estas fundamentaciones filosóficas y éticas siguen siendo hoy las del feminismo institucional, aunque, en la actualidad con algunas concesiones al reconocimiento identitario. De hecho

Desde la primeras reivindicaciones de Mary de Gournay en el siglo XVII, la lucha por los derechos de la mujer de Mary Wollstoncraft en el XVIII, pasando por la Declaración de

---

27 Asumo junto con la autora que estos ejes no abarcan la totalidad de las propuestas feministas del periodo de posguerra. Más bien considero que se trata de una clasificación interesante de cara a comprender los debates teóricos desde los cuales irán emergiendo los feminismos descoloniales.

28 Su texto *Vindicación de los derechos de la mujer*, publicado en 1792, se trata de un argumentado refutamiento de las conocidas tesis de Rousseau, que naturalizaban la familia patriarcal y la exclusión de las mujeres de la arena política pública.

29 Para ver una interesante recopilación de textos en este sentido, ver Taillafert de Haya (2008).

Séneca Falls a mediados del siglo XIX, hasta el feminismo liberal de Betty Friedan que lucha en contra de la subordinación de las mujeres, subordinación que Friedan localiza en la construcción de una identidad ficticia femenina, el llamado “feminismo de la igualdad” se ha visto identificado con los ideales humanistas, democráticos e igualitarios tanto de la Revolución Francesa como de la Norteamericana, y apela a la construcción de un proyecto político común, de corte universalista, que luche por la superación de las diferencias, la discriminación y la subordinación en razón de sexo (Meloni, 2012: 36).

Ya en la época de posguerra, como obra fundamental destacó *La mística de la feminidad* publicada en 1963, de la psicóloga social Betty Friedan<sup>30</sup>. Su “problema que no tiene nombre” desveló la creación y mitificación de una feminidad de posguerra basada en la candidez y calidez del hogar que se configuraba como horizonte de deseo para hombres y mujeres, y que según el análisis de la autora, únicamente sería superada mediante la formación e inserción en el mercado laboral de las mujeres: “[...] la búsqueda de una cultura y de una cualificación para desarrollar un trabajo, y sostiene que esto es completamente compatible con las tareas y obligaciones del ama de casa. Anima a los educadores a que estimulen en las mujeres la búsqueda de un plan de vida o de una vocación que les permita escapar del malestar que no tiene nombre” (Beltrán y Maquieira, 2001: 92). En la actualidad, temas tan claves para la lucha feminista como las acciones afirmativas o las conquistas constitucionales, legislativas y jurisprudenciales en torno a la igualdad, son valiosos aportes que, a partir del desarrollo histórico del feminismo liberal, se han ido desarrollado en nuestras sociedades.

El feminismo constructivista crítico emergería en la estela de la mítica tesis de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (2006)<sup>31</sup> sobre el origen social y culturalmente construido del ser mujer como tal: “No se nace mujer, sino que se llega a serlo”. Se despliega así la primera gran ruptura entre el sustrato biológico y la identidad generizada. Es decir, se desnaturaliza la idea biológica de la mujer como grupo homogéneo, en un sentido exclusivamente biológico o natural, y se desvela la construcción y producción social y cultural de “la mujer”.

A partir de los años setenta la idea de diferencia se instaló en lo social, y una vez afirmado un sistema de poder desigual entre sexos, se legitimó la agrupación de las mujeres en torno a una lucha común. Por eso, desde finales de los sesenta “la búsqueda de un fundamento transhistórico que permitiera dar cuenta de un sistema generador y reproductor de diferencias entre hombres y mujeres y de la relación de poder por la que esas diferencias cobran sentido aparece como necesidad ineludible” (Casado, 2003: 43).

Es entonces cuando Gayle Rubin apunta una construcción constructivista de género en *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo* (1975). Releyendo a Marx, a Freud y a Levi-Straus define el sistema sexo-género como los pactos o acuerdos mediante los

30 Para algunas reflexiones sobre la obra, ver Beltrán y Maquieira (2001: 89-93).

31 La versión original de esta obra es de 1949.



cuales la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. Para ello, la autora fundamenta su tesis en las estructuras de parentesco, vinculadas a la monogamia y a la heterosexualidad obligatoria<sup>32</sup>.

Del feminismo constructivista se desprendió el feminismo materialista, cuyas autoras<sup>33</sup>, influenciadas por los trabajos de Marx, llevan a cabo el análisis de las relaciones de género desde la perspectiva de las relaciones de clase y trasponen el concepto marxista de explotación al análisis de la opresión de la mujer. Establecen así un paralelismo entre la condición de mujer y la clase social. Catharine A. MacKinnon, en su clásica obra *Hacia una teoría feminista del Estado* (1995), argumenta explícitamente la dimensión de esta analogía entre las mujeres como colectivo social y el proletariado como clase:

La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo más propio de cada uno, pero también lo más robado. La teoría marxista afirma que la sociedad se construye fundamentalmente con las relaciones de las personas que hacen y fabrican cosas necesarias para vivir con dignidad. El trabajo es el proceso social de dar forma y transformar el mundo material y el social, de crear personas que sean seres sociales a medida que crean valor. Es esa actividad por la cual la gente se convierte en lo que es. La clase es su estructura, la producción su consecuencia, el capital una forma quieta y el control su lucha. Implícito en la teoría feminista hay un argumento paralelo: la formación, dirección y expresión de la sexualidad organizan la sociedad en dos sexos: mujeres y hombres. Esta división se encuentra en la totalidad de las relaciones sociales. La sexualidad es el proceso social por el que se crean, organizan, expresan y dirigen las relaciones sociales de género, creando los seres sociales a los que llamamos mujeres y hombres, a medida que sus relaciones crean la sociedad [...] Igual que la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define una clase, la de los trabajadores, la expropiación organizada de la sexualidad de unos para el uso de otros define un sexo, la mujer. La heterosexualidad es su estructura social, el deseo su dinámica interna, el género y la familia sus formas quietas, los roles sexuales sus cualidades generalizadas en la persona social, la reproducción una consecuencia y el control su lucha (Mackinnon, 1995: 23 y 24).

Christine Delphy, socióloga feminista francesa y fundadora del feminismo materialista, en su conocido trabajo *Por un Feminismo Materialista* afirma que: “la renovación del feminismo

32 Para un repaso por todas las obras que desde la antropología del género y desde la antropología feminista como campos diferenciados han nutrido el feminismo constructivista crítico, ver Méndez (2007) y Moore (2009).

33 Se trata de autoras pertenecientes al grupo asociado a De Beauvoir, MLF (*Mouvement marxiste pour la libération des femmes*) y a la revista *Questions féministes* —fundada en 1977—, como Christine Delphy, Monique Plaza, Colette Guillaumin o Monique Wittig, y para el caso de Estados Unidos, C. Mackinnon, Nancy Hartsock, Iris Young, Nancy Fraser, S. Benhabib, Carol Pateman o D. Haraway (Meloni, 2012: 38). Algunas de las autoras mencionadas también serán las principales impulsoras del “giro de la conciencia feminista” del cual brotará la Tercera Ola del feminismo, y por eso, aunque sus trayectorias teóricas pertenecen a ambas olas, dado el rol de algunas de ellas en tanto pensadoras y propulsoras del quiebre epistémico que producirá la Tercera Ola del feminismo, estarán más presentes en el epígrafe referente a esta etapa.



ha coincidido con la utilización del término “opresión” (1985: 8). Se refiere a la renovación operada a partir de los años sesenta y setenta en la Segunda Ola del feminismo, cuando el resurgimiento del paradigma marxista y del materialismo histórico incidió de manera profunda tanto en las luchas sociales como en las producciones teóricas feministas. Para Delphy, una ciencia feminista materialista debe partir de la opresión<sup>34</sup> y debe desembocar en una teoría de la historia en términos de dominación de unos grupos sociales sobre otros, es decir, “sus premisas la llevan a considerar las producciones intelectuales como productos de unas relaciones sociales y a considerar estas últimas como relaciones de dominación” (1985: 9).

Criticando también la ortodoxia marxista, reconoce que las mujeres han estado excluidas de un materialismo limitado a la explotación de las clases y que, precisamente por eso, los puntos de vista idealistas han acaparado “sectores enteros de la experiencia”, mientras al materialismo se le escapaba todo lo que se consideraba incluido en el campo de la “subjetividad”, de la “afectividad” o de la “sexualidad”<sup>35</sup>. Sin embargo, reinsertando la sexualidad de lleno en la política, la teórica francesa considera que “la sexualidad ciertamente es el lugar de una lucha de clases, uno de los campos del enfrentamiento entre dos grupos; pero esos grupos no son los proletarios y los capitalistas, sino las mujeres sociales y los hombres sociales” (Ibid.). Precisamente será este enfrentamiento, la lucha social de las mujeres —como expresión máxima del feminismo como movimiento social— la condición fundamental y el factor de legitimación que vincule esta lucha social con el materialismo, enfoque que a su vez se convertirá en el análisis de todos los lugares de opresión de las mujeres, y por tanto, en parte indispensable del proceso de lucha feminista:

En la medida en que un dominio quedaba fuera de la lucha de clases, este dominio era inac-

34 En palabras de Delphy, ante un concepto de condición femenina que remitía a “una explicación naturalista: una imposición de la physis, de la realidad exterior inaccesible y no modificable a través de la acción humana” (1985: 8), se debía contraponer el término opresión: “... la expresión opresión social es un pleonismo: la noción de una causa política, esto es, social, es de hecho parte integrante del concepto de opresión. Este término es por tanto la base, el punto de partida de todo estudio y también de toda acción feminista” (Ibid.)

35 Delphy hace referencia a la contraposición entre materialismo y estructuralismo, así como entre materialismo y psicoanálisis. En ambos casos explica cómo estos otros enfoques apartan los factores históricos y sociales de sus análisis, lo que resulta incompatible con el propio concepto de opresión. Escribe al respecto: “Este enfoque (el materialismo) rechaza el estructuralismo, por ejemplo, no porque éste postula la existencia de un nivel cognoscitivo subjetivamente distinto, sino en tanto que imputa a este nivel un contenido independiente de las relaciones sociales. Rechaza el psicoanálisis no porque éste postula la existencia de un nivel subjetivamente subjetivo, sino en tanto que imputa a este nivel un contenido independiente de las relaciones sociales” (1985: 11). Profundizando en este último paradigma, sobre el psicoanálisis, escribe: “... el psicoanálisis reclama y reivindica la sexualidad como su campo particular. El psicoanálisis y la sociología no tienen en cuenta la opresión de las mujeres. Al no tenerla en cuenta, la reproducen necesariamente *apropiándose*: la integran como un dato. Estudian campos particulares de la vida social y de la experiencia subjetiva en los que, y en virtud de los cuales, son oprimidas las mujeres, sin que esta opresión aparezca como tal. Desempeñan, por tanto, una función ideológica concreta: hacer desaparecer la opresión de las mujeres de los “resultados” de sus “estudios”; y como todo es circular, esto sólo se consigue a cambio de negarla de entrada” (Ibid.: 10).

cesible para el materialismo. Y para que dejara de serlo no bastaba simplemente con que fuera un lugar de *antagonismos reales*; era preciso además que esos antagonismos adoptaran la forma de un enfrentamiento *conscientemente político*. Tal ha sido el sentido de la aparición de los movimientos de liberación de las mujeres. Luego ha venido la conceptualización, pues ésta no puede dejar de seguir los pasos de los movimientos sociales reales [...] Sólo la lucha de las mujeres y la conceptualización simultánea de su condición como opresión introducen la sexualidad en el terreno de lo político. Al estampar la palabra opresión sobre el dominio de la sexualidad, la lucha de las mujeres anexiona este dominio al materialismo. La lucha de las mujeres es la condición necesaria de esa anexión (Delphy, 1985: 12)<sup>36</sup>.

Para la socióloga francesa, las relaciones de parentesco son siempre relaciones de explotación. El trabajo doméstico se caracteriza precisamente por ser un trabajo ajeno al mundo del valor porque no sólo no vende su fuerza de trabajo, sino que se regala y se concede de manera exclusiva el cuerpo a cambio de sustento y protección. Se explicó así el Modo de Producción Doméstico (MPD)<sup>37</sup>, y fue Delphy una de las primeras autoras en elaborar esta categoría. En esta estela de pensamiento aparecieron las *Teorías del doble sistema* (Einsenstein, 1980 y Hartmann, 1979) que teorizarán no sólo sobre la subordinación de las mujeres desde un materialismo histórico, sino también, sobre la necesidad de comprender la subordinación de las mujeres en la interacción de capitalismo y patriarcado. Por su parte, Heidi Hartmann, en su conocido artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” advertía que “la lucha contra el capital y el patriarcado no tendrá éxito si se renuncia al estudio y a la práctica de las cuestiones del feminismo. Una lucha dirigida sólo contra las relaciones capitalistas de opresión estará condenada al fracaso, ya que se pasarán por alto las relaciones patriarcales de opresión que le sirve de base” (1979: 26). De este modo podemos observar cómo se dio un salto cualitativo que pasó de explicar la situación de las mujeres en una analogía con la lucha de clases, a la necesidad de entender la subordinación en el análisis y la lucha conjunta frente al capitalismo y patriarcado, en dependencia mutua, y con un enfoque materialista.

Desde las ciencias políticas, y también desde el feminismo materialista, la obra de Carol Pateman *El contrato Sexual* (1995) realizó una nueva lectura de las teorías contractualistas,

36 Las cursivas son de la autora.

37 La categoría hace referencia —por analogía al modo de reproducción capitalista— a las relaciones de poder que se establecen en la esfera privada, caracterizadas por la realización de un trabajo no reconocido como tal y no remunerado, basándose por tanto la explotación económica en la dependencia personal (Beltrán y Maquieira, 2001: 119). De este modo, el trabajo doméstico de las mujeres constituiría la base económica y material del patriarcado, superando una idea de patriarcado sin base materialista y económica, denunciada como ahistórica por las feministas socialistas. De hecho, la categoría MPD fue central en el debate en torno a una noción de Patriarcado como estructura de opresión y dominación que despliega el poder masculino sobre las mujeres en todos los contextos de la vida, elaborada por el feminismo radical, y la categoría Patriarcado Capitalista (Eisenstein, 1980) como un sistema donde los hombres poseen un poder superior y un poder económico basado en el MPD.

denunciando que el Contrato Social es patriarcal en tanto estaba precedido por el “contrato sexual”. Esta clásica obra defiende que el surgimiento de la sociedad civil no sólo se basa en un pacto entre varones propietarios —pacto que inicia la sociedad patriarcal—, sino en un contrato anterior y originario, el contrato sexual, que subordina y esclaviza a la mujer, excluyéndola del ámbito político y emplazándola exclusivamente en el ámbito privado. Se pregunta la autora por qué los teóricos clásicos del contrato social, salvo Hobbes, hacen del matrimonio parte de la condición natural si los seres con los cuales se lleva a cabo este contrato, las mujeres, no tienen capacidad para realizar contratos. La respuesta que ofrece es que el contrato de matrimonio reflejaría entonces el ordenamiento patriarcal de la naturaleza donde las mujeres son “el objeto del contrato”, no parte. Criticando a Rousseau, uno de los teóricos que fundamentaron la exclusión de las mujeres del ámbito público, Pateman denunció que lo que éste no admitía para los varones, sí lo admitió para las mujeres respecto de los hombres como necesidad presocial para fundamentar su estado civil.

Lo más interesante en este enfoque materialista es su especial preocupación “en relación con las categorías de tiempo y espacio, de historias y lugares, que hace que estemos ante un método que apunta a un acercamiento concreto y contextualizado a los problemas con que nos encontramos cotidianamente” (Herrera, 2005a: 38). Aunque, sin duda, esto es más o menos común a todas las corrientes feministas, entre las corrientes predominantes de la Segunda Ola fue el feminismo materialista el que más atendió a “las condiciones que desde los contextos científicos, sociales, jurídicos y culturales limitan la construcción de los sujetos políticos en un espacio y tiempo concretos, contextualizados” (Ibid.). Es probablemente el gran aporte que comparte el feminismo constructivista crítico con la genealogía teórica de los feminismos descoloniales.

Siguiendo a Meloni (2012), el feminismo de la diferencia surge a partir de los años 70 gracias a los trabajos de feministas francesas e italianas como Luce Irigaray, Julia Kristeva, Helen Cixous, Rosi Braidotti o el grupo de La Librería de Mujeres de Milán, influidas por Lévi-Strauss, Lacan, Saussure, Nietzsche, Heidegger o Derrida. Cuestionan la idea de igualdad porque consideran que esconde un desequilibrio estructural que fagocita lo otro en el discurso de lo mismo. Se hace preciso entonces reivindicar y asumir la diferencia. Para ello, la reelaboración de un sujeto del feminismo se desplaza hacia el concepto de diferencia sexual. Así, la reivindicación de la identidad femenina se producirá a partir de la reivindicación de la propia diferencia como lugar no contaminado por el discurso de la masculinidad, afirmando la necesidad de definir lo femenino a través de la diferencia sexual como constitutiva de la experiencia humana. Influidas por el psicoanálisis lacaniano formulan la diferencia sexual como concepto clave del orden simbólico, elemento desde el cual adquirimos significado como sujetos. Frente a la dialéctica de lucha y de tensión y la sugerencia de lo masculino y femenino como construcciones sociales a superar, se propone entonces como punto de partida la diferencia entre cuerpos sexuados, es decir, la no equivalencia de los dos sexos. Para auto-

ras como Braidotti o Irigaray, la diferencia sexual es un hecho constitutivo de la experiencia humana que actúa desde lo simbólico, como lugar fundamental desde el que surgen lenguaje y cultura (Meloni, 2012: 41-43).

### **2.1.2. La Opresión del Patriarcado y el Sujeto del feminismo como premisas epistemológicas en la Segunda Ola**

Las teorizaciones feministas revisadas se centraron en desvelar el androcentrismo social, científico, filosófico y político mediante dos conceptos claves: la Opresión del Patriarcado y la idea del Sujeto unitario del feminismo. Entender a las mujeres como grupo oprimido desde el punto de vista científico requería, a la luz de estas reflexiones, no sólo la denuncia de las diversas formulaciones sexistas que las diferentes disciplinas arrojan, sino de una reformulación metodológica y epistemológica de las propias disciplinas que obligase a desvelar desde dónde y cómo se estaban interpretando las relaciones entre hombres y mujeres en el análisis. Una vez no reconocidas por las ciencias las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de opresión, las planteaba “por acción u omisión como relaciones *de otro tipo*” (Delphy, 1985: 10), lo que hacía que esas premisas se hallasen en oposición radical a la liberación de las mujeres, y en consecuencia: “lo que está en entredicho no es sólo la interpretación del objeto, sino la mirada que percibe el objeto y el objeto que esta mirada constituye; llegando por tanto hasta los conceptos aparentemente más “técnicos” y más “neutros” (Ibid.).

De este modo, la inserción y el reconocimiento de las relaciones sociales de poder entre las premisas epistemológicas de las investigaciones se convirtieron en una de las principales claves para los análisis sobre la opresión. Es decir, no nombrar —en el sentido de no reconocer— la opresión de las mujeres, ocultaba y/o reforzaba el androcentrismo implícito en el pensamiento científico,

Un estudio feminista es un estudio encaminado a explicar la situación de las mujeres; toda vez que esta situación se define como una situación de opresión, resulta imposible utilizar sin incurrir en incoherencias unas premisas teóricas que, al no incluir este concepto, lo excluyen. En consecuencia, una actuación feminista no debe limitarse a aplicar al estudio de las mujeres, con “buena voluntad política”, las premisas no modificadas de las ciencias establecidas (Delphy, 1985: 8).

En definitiva, la idea de la Opresión de las mujeres exigió una política emancipatoria común y las definió como grupo oprimido bajo el poder vertical del enemigo común, el Patriarcado, categoría fundamental que hacía que las mujeres, sea cual sea el tipo de feminismo defendido, aparezcan siempre como un grupo homogéneo y compacto que se caracteriza fundamentalmente por la opresión que sufre. De este modo, la identidad unitaria del sujeto feminista procedía, naturalizadamente, de la opresión común que sometía a las mujeres. Con otras palabras, “las mujeres son lo sometido, lo oprimido, lo excluido, lo otro silenciado o

reprimido, lo que conllevaba la necesidad de construir el sujeto único del feminismo, es decir, la necesidad de formular un concepto de identidad que permitiera la construcción de un sujeto político femenino en la lucha política por la igualdad, que apelaba a su propia unidad necesaria para la emancipación” (Meloni, 2012: 44).

## 2.2. Tercera Ola del feminismo

### 2.2.1. Cuestionando la Oposición del Patriarcado

*Déjame que lo supere cómo y cuándo  
yo quiera, porque si no, quien  
lo está superando eres tú, y no yo*

Ana Donoso  
*La Rebelión de las Muñecas*  
*Obra teatral feminista*

Han sido numerosas las críticas feministas realizadas que, mientras desvelaban las trampas ideológicas y epistemológicas los feminismos de la Segunda Ola, moldeaban el giro de la conciencia feminista. La emergencia de la Tercera Ola feminista implicó un “cambio que supuso el análisis del propio discurso feminista como ideología” (Meloni, 2012: 74). Aunque la publicación en 1981 de *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*<sup>38</sup>, colección de trabajos de mujeres lesbianas, afroamericanas, caribeñas, chicanas, etc. editada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa en 1981, es asumida como punto de inicio o fecha clave en la que se produce este “giro de la conciencia feminista”, aunque ya en los años anteriores se habían publicado trabajos que iban a marcar a determinar este viraje.

Desde de los 70, fundamentalmente en EE.UU., surgen corrientes feministas como el feminismo posmoderno, la teoría de los géneros, el feminismo lesbiano, el feminismo postcolonial, el feminismo nómada<sup>39</sup>, coincidiendo todas ellas en una crítica interna del propio movimiento feminista por las complicidades discursivas que mantenía con ciertos dispositivos de poder. Se le reprochaba por esencialista y excluyente de todo aquello no ajustado al par dicotómico “hombre/mujer”. De este modo, lesbianas o gays y mujeres de clases sociales más bajas, inmigrantes, chicanas o afroamericanas, quienes no se reconocían en el llamado sujeto del feminismo, criticaron que su núcleo de identidad nunca dejó de ser el de la mujer blanca, heterosexual, culta y de clase media-alta. Por sus complicidades con dispositivos como la heterosexualidad obligatoria o la asunción de categorías ontológicamente cerradas como “hombre” o “mujer”, acusaron al feminismo de que,

---

38 En este trabajo utilizaremos la edición de 1988, editada por Cherrie Moraga y Ana Castillo.

39 Rosi Braidotti, heredera del pensamiento nietzscheano y del posestructuralismo francés (fundamentalmente de G. Deleuze) va a apostar por un pensamiento de la transformación y del cambio en torno a la figura del nómada como figuración epistémico-política necesaria para reelaborar un pensamiento feminista en las actuales condiciones de globalización. Para profundizar en su obra, ver Meloni (2012: 217-232).

[...] se hallaba inserto en los mismos discursos que pretendía criticar, participando incluso de manera cómplice en sus estrategias excluyentes, pues dejaba de lado y excluía de sus discursos las cuestiones de clase, raza y orientación sexual. Al mismo tiempo se propusieron alternativas que dieran lugar a un pensamiento feminista que, más allá de las categorías de identidad, se hiciera cargo de la diferencia sin fagocitarla en un discurso totalizador (Meloni, 2012: 28).

En la actualidad, el debate feminista contemporáneo pivota precisamente sobre la sospecha en torno a estos dos ejes que sostuvieron los avances feministas desde los años 50 hasta finales de los 70. Tanto la noción de “opresión” anteriormente desarrollada como la de “sujeto/identidad feminista unitaria” se han vuelto cada vez más polémicas. En este sentido, se acusa de excluyentes a los planteamientos universalistas que fundamentaron aquellas propuestas desde el punto de vista de quienes están “afuera”, siendo cuestionada la liberación de “la mujer” como centro exclusivo de la lucha feminista,

La rearticulación del sujeto del feminismo y, consecuentemente, la revisión del concepto mismo de “mujer”; la ruptura de una unidad de planteamientos y la desconfianza ante cualquier reivindicación de tipo universalista; la problematización y análisis de los conceptos de opresión y poder; la formulación del sistema sexo-género y el análisis de la heterosexualidad como horizonte de sentido de los cuerpos; la conceptualización de la raza, la clase social y el género; el surgimiento de un concepto de marginalidad o de una identidad de los márgenes, marginada, des-identificada, fronteriza como punto de partida para la lucha política; en definitiva, el surgimiento de un sujeto excéntrico y descentrado son algunos de los puntos claves del debate feminista actual (Meloni, 2010: 45).

Desvelando el profundo sesgo androcéntrico del pensamiento político liberal y criticando astutamente su correlativo feminismo, Pateman escribe en “Críticas Feministas a la dicotomía público-privado” (1996) sobre cómo una alternativa feminista al liberalismo patriarcal de la dicotomía público/privado, aún estaba por realizarse:

Tres grandes críticos varones del liberalismo abstractamente individualista han afirmado haber realizado ya tal crítica, aunque hay que rechazar tal pretensión. Tanto Rousseau como Hegel y Marx pretendieron haber dejado atrás las abstracciones y las dicotomías del liberalismo, conservando la individualidad dentro de la comunidad. Rousseau y Hegel excluyeron explícitamente a las mujeres de esta empresa, confinando a estos seres políticamente peligrosos a la oscuridad del mundo natural de la familia; Marx tampoco logró librarse —ni él ni su filosofía— de supuestos patriarcales. La crítica feminista total de la oposición liberal entre lo público y lo privado todavía espera su filósofo/a (1996: 52).

Pateman ponía así en evidencia las limitaciones inherentes a un feminismo liberal que continuaba negando la politicidad de las mujeres y de la institución familiar, desde la filosofía y teoría política. Desde el punto de vista de la sociología política, en su obra *Feminismos Periféricos*, Pilar Rodríguez (2006) destaca que entre todas las propuestas políticas de la Segunda



Ola, las campañas que consiguieron más unanimidad fueron las relacionadas con las reformas legales. No obstante, la autora cuestiona que, en la práctica, la presencia política de las mujeres y la existencia de *lobbies* de mujeres para alcanzar espacios en las instituciones públicas y en los partidos políticos fue escasa, y hasta contraproducente,

[...] las luchas por el poder político habían llevado a muy pocas mujeres a ocupar espacios de poder anteriormente reservado a los hombres, pero eso no se ha traducido en una mayor presencia de mujeres organizadas en los movimiento feministas, sino más bien todo lo contrario. Asistimos en nuestros días al entronamiento de unas cuantas académicas y políticas, algunas de las cuales miran hacia abajo —a un amplio sector de mujeres de la clase media, educadas e insertas en el mundo laboral, que formaron parte del movimiento en otros tiempos— únicamente para legitimar unas actuaciones que, desde hace tiempo, ni siquiera conectan con estas supuestas bases (Rodríguez, 2006: 18).

En relación con los supuestos avances del feminismo liberal, atendiendo en especial al establecimiento de leyes igualitarias, la autora considera que no han conseguido sus principales objetivos. Ni las leyes igualitarias, ni las de discriminación positiva han supuesto el fin de la violencia de género, la discriminación salarial o la vinculación de las mujeres a los cuidados<sup>40</sup>. Aunque hoy sea posible denunciar la violencia de género o la discriminación salarial, y existan políticas de conciliación, ninguno de los fenómenos que motivaron estas medidas han sido erradicados<sup>41</sup>. Como afirma Liliana Suárez, aunque las mujeres se han integrado en los mercados laborales de manera oficial y masiva, se reproduce e incluso agudiza la desvaloración del trabajo de la mujer como complementario y no productivo. El capitalismo tardío, en su magistral uso de la “flexibilidad” y la fracturación identitaria y social, ha instrumentalizado las diferencias producidas en el poder colonial. Así, el mercado laboral hoy demanda mujeres como mano de obra que abarata los gastos de producción, como demuestra el caso de los contingentes de mujeres migrantes (Suárez, 2008: 52). Así, “lo que parece que ha ocurrido es un cambio cualitativo en el tipo de orden social de sexo-género, que ha pasado de estar centrado en la coerción a centrarse en el consentimiento. En este, como en otros aspectos, la igualdad ante la ley no significa el fin de las desigualdades en el acceso a los recursos”<sup>42</sup> (Rodríguez, 2006: 22 y 23).

En cuanto a las críticas al feminismo constructivista, según Elena Casado, aunque el género fue una herramienta para resistir la naturalización del cuerpo de las mujeres y su expulsión

40 Véase Carrasco, Borderías y Torns (2011) para una completa introducción en castellano sobre el estudio del trabajo de cuidados desde la sociología, la historia y la economía respectivamente. Para el análisis de distintas corrientes económicas feministas, y el estudio concreto de la “crisis de los cuidados”, véase Pérez Orozco (2006).

41 Para una reflexión sobre la nueva división sexual del trabajo impuesta por el sistema neoliberal en la globalización atendiendo al peso del complejo militar-industrial sobre las “mujeres globales”, ver Falquet (2014).

42 Para indagar en la dimensión material de los derechos como acceso a bienes desde la óptica de la filosofía del derecho y la teoría crítica de los derechos humanos, ver Herrera (2005, 2005a, 2005b y 2008).

de lo social, tuvo una importante contrapartida sobre la idea de la diferencia: “la diversidad, no tematizada, queda anclada en cuerpos considerados recipientes vacíos [...] una vez desplazado el valor explicativo de la naturaleza, había que dar cuenta de la existencia de un sistema de poder desigual que atribuye posiciones disímiles a unos y a otras, lo que legitimaría, a su vez, la agrupación de las mujeres en lo que se tematiza como lucha común” (Casado, 2003: 43). De este modo, la politicidad que otorgaba al cuerpo generizado la variable sexo-género devenía límite en la medida en que sólo esta variable sería digna de politización desde el punto de vista feminista. De este modo, la invisibilización de variables como “raza” y clase en la construcción de las diversas subordinaciones de las mujeres, vació la corporalidad de significación política.

Sobre los enfoques tradicionales marxistas, en su trabajo “Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”, Donna Haraway (1995) explica por qué estos enfoques no condujeron a un concepto político de género. En primer lugar, porque para Marx y Engels, al igual que las gentes “tribales”, las mujeres estaban a medio camino entre lo social y natural, por lo que la división natural del trabajo se fundamentaba en una heterosexualidad naturalmente aceptada; y segundo, porque ambos usaron la propiedad económica como origen de la opresión de las mujeres en el matrimonio, de manera que la subordinación de las mujeres “podía ser examinada en términos de relaciones capitalistas de clase, pero no en términos de una política sexual específica entre hombres y mujeres” (1995: 222)<sup>43</sup>.

Según Meloni, para el feminismo materialista “mujer” no es un grupo natural con características biológicas comunes, pero sí una categoría social, una clase social inserta en una red de relaciones económicas de explotación. La opresión de género se convierte así en el punto de partida para la reivindicación política común, la opresión de género es así análoga a la opresión que sufre el proletariado (2012: 38). También en el feminismo materialista “la condición de las mujeres, se define en tanto que grupo sometido, grupo excluido de las relaciones de producción” (Ibid.: 40). De nuevo, la mujer y su correlativa opresión e identidad feminista únicas, ahora escondidas bajo aquella noción de la “clase sexual” (Firestone, 1976).

Con la Tercera Ola, este enemigo común, la “opresión del patriarcado”, entendido como sistema soberano de poder y opresión, será debatido por la búsqueda de las relaciones de poder excluyentes que cruzan tanto los cuerpos como la misma elaboración del pensamiento feminista. Desde los años ochenta del siglo XX, los feminismos de la Tercera Ola han perseguido “generar teoría, conceptualizar las distintas divisiones sociales y tratar de aprender de qué modo se articulan en una sociedad compleja las demandas de las mujeres de la periferia, pobres, lesbianas, mayores, del tercer mundo, migrantes, o de otras religiones” (Rodríguez, 2006: 16 y 17), desvelando que la narrativa hombres/mujeres de la Segunda Ola, “... insistía en la necesidad de terminar con los privilegios de los hombres sobre las mujeres, de manera

---

43 Para un excelente análisis de estas dificultades en el marxismo ortodoxo, ver Hartmann (1979).

que todas las mujeres —por el mismo hecho de serlo— debían compartir los mismos intereses” (Ibid.). Frente a los feminismos de la Segunda Ola, estos feminismos se caracterizan “por considerar que mujeres y hombres no forman parte de categorías sociales homogéneas” (Ibid.). Como advirtiera en los años 80 la filósofa Sandra Harding,

No es casualidad que una vez admitido que no existe el hombre universal sino sólo hombres y mujeres culturalmente diferentes, la eterna compañera del “hombre” —la “mujer”— también haya desaparecido. Es decir, las mujeres se nos presentan sólo en clases, razas y culturas diferentes: no existe “la mujer” universal, como tampoco “la experiencia de la mujer” (1987: 6).

### 2.2.2. Cuestionando el Sujeto unitario del feminismo

*La identidad del sujeto feminista no debería ser  
el fundamento de la política feminista...  
Judith Butler*

Sobre esta necesidad de fundamentar la política feminista en un sujeto identitario unitario debatirá la prolífica obra de la filósofa Judith Butler, quien en *El género en Disputa* reconocía que “para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente completa o adecuadamente a las mujeres ha parecido necesario para fomentar su visibilidad política” (2001: 33). No obstante, como es sabido, Butler cuestiona la supuesta identidad “mujer” que constituye al sujeto para el cual se procura la representación política. La idea de la “mujer” como punto de partida para toda posición política, que responde a la comprensión del sujeto político desde una subjetividad clásica, como sujeto único e idéntico a sí mismo, es cuestionada al considerar a este sujeto “mujer” preso de las relaciones de poder y por tanto, excluyente. Con otras palabras, “mujer” sería funcional a un discurso universalista feminista que no se responsabiliza de las demandas, situaciones y propuestas de aquellas otras mujeres cuyas realidades no responden a este “sujeto feminista universal”,

Dentro de la práctica política feminista, parece necesario un replanteamiento radical de las construcciones ontológicas de la identidad para formular una política representativa que pueda revivir el feminismo sobre otras bases [...]. Quizás ya sea el momento de realizar una crítica radical que intente liberar a la teoría feminista de la necesidad de construir un base única y constante, invariablemente impugnada por las posiciones de identidad o de antiidentidad a las que invariablemente excluye” (Butler, 2001: 37).

Por su parte, una aportación fundamental en la crítica al sexo-género la realizó Donna Haraway. Según la autora, la construcción de lo que podría pasar por una mujer (o un hombre) se convirtió en un problema para los funcionarios burgueses y los existencialistas prefeministas en el mismo periodo histórico posbélico en el que las bases sociales de las vidas de las mujeres en un sistema mundial capitalista y dominada por el hombre estaban siendo reformuladas,

La política feminista de la “segunda ola” en torno al “determinismo biológico” frente al “construccionismo social” y la biopolítica de las diferencias del sexo/género tienen lugar dentro de campos discursivos preestructurados en los cincuenta y sesenta. El paradigma de la identidad de género<sup>44</sup> era una versión funcionalista y una versión esencializante de la frase de Simone de Beauvoir “una no nace mujer [...]”. La versión de la distinción entre naturaleza y cultura en el paradigma de la identidad genérica, formaba parte de una amplia reformulación liberal de la vida y de las ciencias sociales en el despojamiento de las interpretaciones del racismo biológico anterior a la guerra, presentes en las élites occidentales gobernantes y profesionales tras la segunda guerra mundial. Estas reformulaciones no lograron interrogar a la historia político-social de las categorías binarias como naturaleza-cultura y sexo/género en el discurso colonialista occidental. Este discurso estructuraba el mundo como un objeto del conocimiento en términos de apropiación de los recursos de la naturaleza por parte de la cultura (Haraway, 1995: 225- 227).

Como nos recuerda Haraway, muchas literaturas opositivas y liberatorias recientes han criticado la dimensión epistemológica y lingüística etnocéntrica de la dominación sobre aquellos que habitan categorías “naturales” o que viven en los límites del binario (mujeres, gentes de color, animales, el medio ambiente no humano). Aunque las feministas de la Segunda Ola criticaron pronto la lógica binaria de la pareja naturaleza/cultura y las versiones dialécticas de la historia marxista-humanista de la dominación, de la apropiación o de la mediación de la naturaleza por el hombre a través del trabajo; no expandieron su crítica a la distinción derivativa de sexo/género, por su valor como arma de lucha contra el determinismo biológico. Por esta razón, las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas,

En el esfuerzo político y epistemológico para sacar a las mujeres de la categoría naturaleza y colocarlas en la cultura como objetos sociales contruidos y que se autoconstruyen dentro de la historia, el concepto de género ha tendido a permanecer en cuarentena para protegerse de las infecciones del sexo biológico. En consecuencia las actuales construcciones de lo que pasa por sexo o por mujer, han resultado muy difíciles de teorizar, excepto como “mala ciencia” en la que la mujer emerge como naturalmente subordinada... Por lo tanto, las feministas se han alzado contra el “determinismo biológico” y a favor de un “construccionismo social” y, de camino, han sido menos enérgicas en la deconstrucción de cómo los cuerpos, incluidos los sexualizados y racializados, aparecen como objetos del conocimiento y sitios de intervención en la “biología” [...] Así, la corriente utilidad táctica de la distinción sexo/género en

44 Para Donna Haraway, las conceptualizaciones y tecnologías de la “identidad del género” fueron formadas en unos contextos epistemológicos e ideológicos muy concretos y desveladores de las razones de las posteriores dificultades del término: “una lectura instintualista de Freud; el énfasis en la somática sexual y en la psicopatología por parte de los grandes sexólogos del siglo XX (Krafft-Ebing, Havelock Ellis) y de sus seguidores; el continuo desarrollo de la endocrinología bioquímica y fisiológica a partir de los años veinte; la psicobiología de las diferencias de sexo surgidas de la psicología comparativa; las hipótesis múltiples sobre el dimorfismo sexual hormonal, cromosómico y neural convergentes en los años cincuenta y las primeras cirugías de cambio de sexo alrededor de 1960 (Haraway, 1995: 224 y 225).

la vida y en las ciencias sociales ha tenido consecuencias calamitosas para gran parte de la teoría feminista, ligándola al paradigma liberal y funcionalista a pesar de esfuerzos repetidos para trascender esos límites en un concepto del género completamente politizado e historizado. El fracaso se debe en parte a no haber historizado y relativizado el sexo y las raíces histórico-epistemológicas de la lógica del análisis implicado en la distinción sexo/género y en cada miembro de la pareja. En este nivel, la moderna limitación feminista para teorizar y luchar por la vida empírica y por las ciencias sociales se asemeja a la incapacidad de Marx y Engels para escapar de la natural división sexual del trabajo en la heterosexualidad, a pesar de su proyecto para historizar la familia (Haraway, 1995: 227-229).

Volviendo a Judith Butler, sus trabajos son un referente fundamental tanto para los movimientos queer como para el feminismo más actual. Sus obras *El género en disputa* (2001) y *Cuerpos que importan. El límite discursivo del cuerpo* (2002), obras publicadas respectivamente en 1990 y 1993, se convirtieron en tesis filosóficas ineludibles del feminismo contemporáneo. En la estela de Nietzsche, Foucault, Derrida y Lacan, pero también de Wittig, Butler avanza la crítica interna al propio feminismo alrededor de dos ejes: el heterosexismo generalizado de la propia teoría feminista y la contestación de cualquier tipo de esencialismo que defendiera la inmutabilidad de los conceptos de sexo y género. Para esta filósofa, tanto el sexo como el género son contruidos,

Para Butler, tanto el feminismo emancipatorio de la igualdad, como el de la diferencia sexual, adolecen de una reflexión crítica sobre el concepto generalmente compartido de las “mujeres” y del binomio masculino/femenino. Ninguna de estas teorías las ha puesto en cuestión, pues ya sea que se entienda lo masculino/femenino como diferencia biológica, ya sea que lo comprendamos como par oposicional simbólico y cultural, este diferencial se admite siempre como la condición más originaria desde la cual surgirán las identidades socio-culturales. Desde la crítica radical al concepto de diferencia sexual, Butler emprende el desmontaje del sistema sexo-género como matriz de inteligibilidad desde la que se construyen los cuerpos (Meloni, 2012: 79 y 80).

El género será, por tanto, una ficción. Sin embargo, se trata de una ficción reguladora y normalizadora que legitima y deslegitima cuerpos, deseos y prácticas. Feminidad y masculinidad se construyen dentro de esta ficción performativamente, es decir, en una práctica ritual que, a fuerza de repetirse, nos produce como sujetos sexuados y que actúa como “parodia sin original”. En la estela de Butler, encontramos la obra de Eve K. Sedgwick *Epistemología del armario* (1998) que evidencia las contradicciones de un sistema sexo-género que opera con una matriz heterosexual. Otra importante autora en esta dirección es Teresa de Lauretis, quien ofreció la primera definición de la teoría queer en el número 3 de la revista *Difference* (1991), destacando cómo lo queer hace de su marginalidad y de su abyección una herramienta política al reapropiarse de la calumnia, del insulto o la burla, y defender la posibilidad de identidades dispersas y sexualidad periféricas. Así, la reivindicación de estas prácticas sexuales patologizadas o abyectas determina los debates del movimiento queer: transgéneros, transexuales,

intersexuales, *drag-kings* o *drag-queens*, la defensa de la pornografía, las prácticas S/M, el fetichismo, las técnicas de modificación corporal, etc. (Meloni, 2012: 78).

### 3. ANTECEDENTES DE LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

*Posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender lo que ha significado para mí tener vulva y clítoris y útero y pechos. Significa reconocer esta piel blanca, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir*  
Adrienne Rich

El contexto filosófico con el que dialoga el feminismo en la emergencia de la Tercera Ola es el posestructuralismo francés<sup>45</sup>, en especial las obras de Deleuze, Derrida y Foucault, los conocidos como los filósofos de la diferencia, centrados en lo negado, lo reprimido, lo diferente o excluido por la razón. Más que considerar que el giro feminista emerge del posestructuralismo, lo que se produce —en el encuentro o pacto con estas otras filosofías—, es una autoreflexión interna del feminismo que va a poner en cuestión sus propias bases epistemológicas, y por tanto, terminológicas. Se produce una relación de cuestionamiento hacia dentro, a la vez que no se abandonan las reivindicaciones feministas. De este modo “el feminismo inicia una genealogía crítica de sus propios conceptos. Semejante acontecimiento supone que la reivindicación política no podrá llevarse a cabo sin una reflexión crítica de nuestros postulados teóricos” (Meloni, 2012: 29).

Sin embargo, aún asumiendo que estas propias reflexiones críticas tuvieron importantes alcances, nos es menos cierto que, teniendo en cuenta los cuestionamientos que desde los feminismos descoloniales se hacen a la epistemología feminista crítica, como apunta la feminista descolonial Yuderkis Espinosa-Miñoso,

La episteme feminista clásica producida por mujeres *blancoburguesas* asentadas en países centrales no pudo reconocer la manera en que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba a la forma de producción de saber de las ciencias. Mientras criticaba el uni-

---

45 Meloni explica el encuentro que el feminismo hace con otras filosofías en la emergencia de la Tercera Ola del feminismo, usando el concepto de rizoma de Deleuze y superando la creencia de que el feminismo posmoderno emerge en el posestructuralismo francés obviando al propio feminismo como filosofía. Para un profundo análisis sobre las vinculaciones del feminismo con Derrida, Deleuze y Foucault en la emergencia del feminismo posmoderno, ver Meloni (2012: 46-71). A modo de resumen nos dice la autora: “Así, de Foucault, son fundamentales sus análisis sobre el funcionamiento del poder y sobre los dispositivos de sexualidad. De Derrida, las nociones de suplemento, los indecibles y la iterabilidad van a ser traducidas y apropiadas por Butler, fundamentalmente es su labor de descripción de la formación de los géneros (tanto la feminidad como la masculinidad se construyen, nos dice Butler, performativamente, es decir, en una práctica ritual repetitiva que nos produce como sujetos sexuados). En cuanto a Deleuze, la idea de devenir, la desterritorialización y las líneas de fuga, o el nómada como personaje conceptual aparecen en numerosas autoras, desde la propia Butler, a Haraway o Braidotti” (Ibid.: 61).



versalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo. Las teorías y las críticas feministas blancas terminan produciendo conceptos y explicaciones ajenas a la actuación histórica del racismo y la colonialidad como algo importante en la opresión de la mayor parte de las mujeres a pesar de que al mismo tiempo reconocen su importancia (Espinosa-Miñoso, 2014: 9).

Siguiendo estas tesis y en un intento de complementar el contexto posestructuralista y feminista que desarrolla Meloni, y con una mirada descolonial que supere la producción intelectual eurocéntrica como eterno eje del devenir del pensamiento político, considero que existen otros ejes que destacar en el contexto filosófico y político del momento. La crisis del sujeto feminista está conectada también con las luchas anticoloniales que en los años 60 y 70 van a proponer no sólo la descolonización política sino también la descolonización intelectual y epistémica. Tanto las luchas anticoloniales a nivel global, como el movimiento latino-chicano, el movimiento por los derechos civiles de los negros o las luchas identitarias de los colectivos de liberación gays y lésbicos de los años 60 y 70, las reivindicaciones de los colectivos indígenas, las luchas ecologistas, pacifistas<sup>46</sup>, anti-nucleares<sup>47</sup>, etc. desarrollaron interesantes cruces con el pensamiento feminista. Así, por ejemplo, el ecofeminismo<sup>48</sup> de los años 60 y 70 o el antimilitarismo implicaron propuestas críticas epistemológicas y políticas de gran calado en el desarrollo posterior de un feminismo más activo, comprometido y fundamentado políticamente en el antimilitarismo y el ecologismo.

Numerosas teóricas y activistas fundamentales para el feminismo venidero basaron sus teorizaciones en estas experiencias de movilizaciones políticas anticapitalistas, antirracistas, lésbicas y ecologistas en contextos de descolonización, construyendo así los antecedentes de los feminismos descoloniales. Se trataba del reconocimiento de la diversidad de sujetos epistemológicos y de la diversidad de formas y de ejes de opresión. Como apuntaba la conocida historiadora feminista J. W. Scott: “El interés por la clase social, raza y género apuntaba, en primer lugar, el compromiso del estudioso con una historia que incluía las circunstancias de los oprimidos y un análisis del significado y naturaleza de su opresión, y, en segundo lugar, la comprensión académica de que las desigualdades del poder están organizadas en al menos tres ejes” (1990: 25). Todos estos movimientos y luchas sociales construyeron el marco contextual político a partir del cual fueron teorizados los antecedentes de los feminismos descoloniales, que desarrollamos a continuación.

De este modo, en las siguientes páginas se pretenden realizar algunos aportes a la tarea de

---

46 Para un interesante recorrido por las principales tesis del pacifismo ver Prat (2004).

47 Una obra que recoge el encuentro de las luchas antinucleares con otras de las luchas citadas es Kelly (1992).

48 Para una obra actual sobre ecofeminismos ver Puleo (2011).

recuperar una genealogía periférica feminista que considero crítica, propositiva y descolonial, mucho antes de la emergencia de este último y rico concepto en el seno del grupo de investigación modernidad/colonialidad/descolonialidad, M/C/D. Para ello ahondaremos en algunos de los feminismos que son considerados como antecedentes de los feminismos descoloniales: el feminismo lesbiano, el feminismo negro, el feminismo chicano o el feminismo de las mujeres de color, con el fin de dilucidar afinidades entre ellos y los posibles aportes que desde este devenir político feminista crítico se han realizado tanto a la epistemología feminista como a la descolonial.

### 3.1. El Feminismo Lesbiano: heterosexualidad como régimen político

El feminismo lesbiano destapó la heterosexualidad como régimen político interno del pensamiento feminista y al interior de los colectivos identitarios nacionalistas o raciales. Como veremos en las siguientes páginas, esta dualidad será una nota distintiva y característica en los feminismos descoloniales. El feminismo lesbiano cuenta con obras imprescindibles como *El cuerpo lesbiano* (1977 [1973])<sup>49</sup> de Monique Wittig, conocida precursora de la teoría queer que iniciaba la superación de la heterosexualidad como opción sexual desvelándola como sistema político hegemónico. Desnaturalizó así los conceptos de “hombre” y “mujer” contruidos al interior del discurso heterocentrado y que suponían relaciones asimétricas entre los sujetos.

En 1975, la antropóloga y feminista Gayle Rubin publicó “El tráfico en las mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, construyendo el concepto “sistema sexo-género” y desvelándolo como sistema político de producción y fabricación de la heterosexualidad en nuestras sociedades. Es decir, como tecnología social que naturaliza la división de los sexos y que es construida con criterios homofóbicos, racistas y clasistas. Sin embargo, en 1982 Rubin escribe “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” donde, centrando el análisis en la sexualidad, denuncia las estrategias y discursos biologicistas o médicos, y hasta feministas, que han pretendido normalizar cierta sexualidad patologizando y criminalizando otras.

La teórica y poeta lesbiana Adrienne Rich, en su texto “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (2001a [1980]), define la heterosexualidad como institución política opresora de las mujeres y critica la exclusión de las lesbianas en el seno del mismo feminismo. De este modo, analizará el heterocentrismo del feminismo clásico afirmando que: “no analizar la heterosexualidad como institución es como no admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo se mantienen por una variedad de fuer-

---

49 En algunos de los párrafos siguientes, excepcionalmente, citaremos entre corchetes las fechas originales de las publicaciones para que el lector/a pueda reconocer la cronología exacta de las obras y seguir así el desarrollo histórico de las tesis.

zas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia” (2001a: 65). Sin embargo, Rich fue mucho más allá de la crítica al heterocentrismo y en sus su “Apuntes para una política de la localización” (2001 [1984]) exigía al discurso feminista no obviar las cuestiones género, raza y clase social.

En su texto “A propósito del Contrato Social” (2006 [1987]), Monique Wittig denunció el estructuralismo de Lévi-Strauss por partir de sistemas invariantes que explican el intercambio de mujeres desde una óptica antropológica, pero no lo cuestionan, en absoluto, desde un análisis político feminista. Escribe al respecto:

Es así como nos encontramos en la literatura antropológica con hordas de padres, madres, hermanas, hermanos, abuelas, abuelos, suegras, suegros, cuñados, cuñadas, nueras, yernos, hijo, hija, tía, tío, bisabuela, bisabuelo, sobrino, sobrina, tío abuelo, tía abuela y esto no representa todo, ni mucho menos. ¿Es concebible que no se sea nada si no se pertenece a este ejército? Y estas relaciones se estudian como si estuvieran ahí para durar. Aristóteles era mucho más cínico cuando declaraba en *La Política* que las cosas *deben* ser (así) para constituir un Estado: “El primer principio es que los que son ineficaces el uno sin el otro deben reunirse en un par. Por ejemplo, la unión macho hembra”. Hay que señalar que el segundo ejemplo de “los que deben reunirse en un par” resulta que corresponde al gobernante/gobernado. Es tal vez desde estos tiempos que macho/hembra, es decir, la relación heterosexual, ha servido de parámetro a todas las relaciones jerárquicas. Aquí está claro que estamos ante un régimen político pensado, previsto, calculado (Wittig, 2006: 68).

Otro importante aporte es el de la editora afroamericana y lesbiana Cheryl Clarke, quien en su texto “El lesbianismo: Un acto de resistencia” (1988 [1981]), uno de los trabajos compilados en la histórica obra *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos* (1988) describía la homofobia al interno de los colectivos negros. Escribe la autora al respecto literalmente:

La lesbiana negra, como cualquier otra persona de color en los Estados Unidos, experimenta la sujeción del racismo institucional y puede sufrir igualmente el sexismo homofóbico de su propia comunidad —específicamente— la comunidad “política” negra. Uso el término descriptivo “política” entre comillas porque este segmento de la comunidad negra es el que ha elegido aprobar públicamente a la homofobia, cuando en virtud de su credibilidad y visibilidad, sus miembros podrán haber elegido apoyar los derechos civiles, sociales, y personales de las lesbianas negras y los homosexuales negros. Las relaciones con la comunidad negra se hacen muy problemáticas para las lesbianas negras y los homosexuales cuando la comunidad negra contemporánea nos rechaza por nuestro compromiso con la liberación lésbica y homosexual (Clarke, 1988: 101).

En su obra más importante, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2006 [1992]), Wittig inscribía subversivamente en los escritos del pensamiento feminista que “sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque la mujer no

tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres” (Ibid: 57). Por tanto, analizó la opresión de las mujeres desde la óptica de la heterosexualidad obligatoria como institución de sumisión y de apropiación del cuerpo de las mujeres, desvelando, por ejemplo, que el contrato sexual de Pateman fue siempre un contrato heterosexual. En esta reflexión, define su pensamiento como “lesbianismo materialista”. En palabras de Donna Haraway “lo que constituye a una mujer — para Wittig— es una específica relación de apropiación por parte de un hombre [...] La lucha clave busca la destrucción del sistema social de la heterosexualidad porque el “sexo” es la categoría política naturalizada en la que se basa la sociedad heterosexual” (1995: 232 y 233).

En mi opinión, todos estos trabajos condensan un enorme sentido descolonial, pues como apunta la filósofa María Lugones, en su trabajo “Colonialidad y Género” (2008), el sistema de género consolidado con el avance de los proyectos coloniales posee un lado visible que organiza únicamente las vidas de mujeres y hombres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de ser “hombre” o “mujer” en el sentido moderno colonial. Por otro lado, explica Lugones, un lado oscuro donde se oculta la intersexualidad (reveladora de que lo que entendemos por sexo biológico está socialmente construido) y el igualitarismo ginecrático y no-engenerizado, ambos violentamente ocultados por la “colonialidad del género” (Lugones, 2008: 98). Por ello, la filósofa argentina afirma que tanto el dimorfismo de género, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos del lado claro/visible de la organización colonial/moderna de género (Ibid.: 78).

En definitiva, considero que el feminismo lesbiano implica interesantes aportes a las tesis del feminismo decolonial sobre cómo el heterosexismo está implícito en el sistema colonial de género (que desarrollaremos más adelante) y articulado a su vez con el trabajo, el sexo y la colonialidad del poder.

### 3.2. The Black Feminism o el Feminismo Negro: interseccionalidad de las variables

*Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas.  
Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas,  
Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas.  
Estar juntas las mujeres lesbianas negras no era suficiente, éramos distintas.  
Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y sus objetivos  
y alianzas muy diversas.  
La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir  
definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos  
en una definición estrecha...  
Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era  
precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad*  
Audre Lorde

A raíz de los movimientos nacionalistas negros e identitarios de los años 60 en Estados Uni-

dos<sup>50</sup>, el feminismo negro y el feminismo latino-chicano comenzarán a denunciar la configuración de “la mujer negra” y “la mujer chicana” desde la homofobia y el machismo en estos movimientos políticos identitarios. Además, las feministas negras y chicanas criticaron las tesis feministas clásicas por racistas y clasistas. De este modo, estas “otras” mujeres comienzan a emerger como sujetos políticos y epistémicos en el cruce, en la intersección entre las dominaciones raciales, clasistas y heterosexuales, superando así la bidimensionalidad de raza y formas de control del trabajo de la que parte el concepto de la colonialidad del poder en Aníbal Quijano (1992 y 2007), elaborada ésta aproximadamente dos décadas después de estos aportes del feminismo lesbiano, negro y chicano.

El mito fundacional del feminismo negro, frente al guillotinado de Olympe de Gouges para el feminismo ilustrado y occidental, es el discurso de una mujer esclava liberada y analfabeta, Sejourner Truth (“Verdad Permanente” o “Verdad Viajera”, según diversas traducciones). En 1850, Sejourner Truth fue la única mujer negra que asistió a la I Convención Nacional de Derechos de la Mujer (Worcester, Massachusetts). Un año después, en la Conferencia de Mujeres de Akron (Ohio), esta esclava analfabeta y liberada dinamitó la feminidad mientras impelía a las mujeres blancas presentes en la misma con las siguientes palabras:

Creo que con esa unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en un aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí? Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer? (cit. en Beltrán y Maquieira, 2001: 47).

Una de las principales antologías que desde el movimiento de mujeres feministas negras denunció el racismo del feminismo blanco y la ausencia de tratamiento de la clase y la raza es *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave* (1982), de Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, siendo esta última quién más incidió la interseccionalidad de lo racial, el sexo y la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras (Curiel, 2007: 96). También fue Smith la promotora del *Combahee River Collective*<sup>51</sup> en 1975, en cuya *Declaración Feminista Negra* (La Colectiva del Río Combahee, 1988: 172-184) puede leerse cómo sus participantes, feministas negras y lesbianas, declaraban que, can-

50 Debemos recordar los trabajos de que desde los años 30, autores como Aimé Césaire en el movimiento de la *Négritude* y posteriormente el psiquiatra Frantz Fanon realizaron en la estela de W. E. B. Du Bois.

51 Grupo feminista negro de Boston cuyo nombre fue tomado de la acción guerrillera llevada a cabo por Harriet Tubman el 2 de junio de 1863, en Carolina del Sur, donde se liberó a más de 750 personas esclavas. Fue la única campaña militar en la historia norteamericana dirigida por una mujer hasta entonces.

sadas del machismo presente en sus colectivos, como el Movimiento por los Derechos Civiles o los Panteras Negras, se disponían a “luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase”, entendiendo que todos estos principios estaban interrelacionados.

Imprescindible también es el artículo de “Mujeres negras. Dar forma a la teoría” de bell hooks, de 1984, traducido al español en la obra colectiva *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (hooks, 2004: 33-50) donde se realiza una fuerte crítica al libro *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, denunciando que jamás consideró la clase y la raza, y que por tanto, el problema que no tenía nombre, lejos de ser un problema de las mujeres, era, a lo sumo, el problema de las amas de casa blancas, heterosexuales y de clase media. En la obra de bell hooks, es también destacable su texto *Aint I A Woman?*<sup>52</sup> (1990 [1981]) donde cuestiona la idea de que el patriarcado sea el sistema de opresión primigenio y que, por tanto, al ser eliminado se acabarían todos los males. Como indica Bidaseca, esta obra de hooks indica que: “Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación y opresión que determinan la agencia femenina” (2010: 133).

Por último, considero digna de mención la sistematización que del pensamiento político del Black Feminism ha realizado Patricia Hill Collins en cuyo trabajo “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, texto traducido al español en la obra *Feminismos negros. Una antología* (Jabardo, 2012: 99-131) es posible leer respecto de las metodologías de creación de conocimientos en el feminismo negro,

Como miembros de un grupo oprimido, las mujeres negras estadounidenses han generado prácticas y conocimientos alternativos diseñados para promover su empoderamiento grupal. En contraste con la relación dialéctica que conecta opresión y activismo, una relación dialógica caracteriza las experiencias colectivas y el conocimiento grupal. En ambos niveles, individual y de grupo una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden introducir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia. Para las mujeres negras como colectividad, la lucha por un feminismo negro autodefinido se produce a través de un diálogo en curso a través del cual la acción y el pensamiento se dan forma el uno al otro (Hill Collins, 2012: 114).

Esta metodología dialógica será otra de las características fundamentales en los “feminismos descoloniales”, los cuales, lejos de abanderar propuestas liberadoras de las mujeres desde un conocimiento de vanguardia que las “otras” mujeres deben asumir para superar su “falsa conciencia”, apuestan por la producción de conocimiento grupal basado en las diferencias, necesidades y experiencias cotidianas de las mujeres como mecanismos de transformación de las ideas, experiencias y por tanto, de conciencia. Con otras palabras, una imprescindible conjunción de acción y reflexión será otra de las claves de la producción del conocimiento en el Black Feminism y en general en los feminismos descoloniales, un forma de conocimiento

52 Título basado en el discurso homónimo de la esclava liberada Sejourner Truth.



vinculada al “conocimiento situado” de Donna Haraway (1995).

Por último, en el Black Feminism también es destacable la obra *Mujeres, raza y clase* (2005) de Angela Davis, quien realiza un completo recorrido histórico por las implicaciones del movimiento antiesclavista, el racismo en el movimiento sufragista de las mujeres, la violación y el racismo bajo el mito del violador negro o el trabajo doméstico de las mujeres negras. A pesar de toda esta ingente producción activista y académica, aún hoy parte del feminismo negro sigue intentando desvelar lo que ya avisara en 1851 Sejourner Truth. En el año 2008 escribía Sueli Carneiro respecto de las mujeres negras en Brasil:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar. Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando? (cit. en Lozano, 2010: 13).

También en el caso del feminismo negro opera una interesante convergencia con la propuesta descolonial, ya que la interacción entre clase, “raza” y sexo-género se convirtió en su base analítica y discursiva. De hecho, este feminismo, junto al feminismo lesbiano y chicano, son considerados como antecedentes de los feminismos descoloniales y/o poscoloniales (según la terminología utilizada).

### 3.3. El Feminismo Chicano y el feminismo de color: la epistemología de la Frontera

*Oye como ladra, el lenguaje de la frontera*  
Gloria Anzaldúa

La obra *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos* (editada por Cherrie Moraga y Ana Castillo (1988 [1981])) fue una colección de trabajos de “mujeres de color”, es decir, mujeres negras, latinas, puertorriqueñas, chicanas, asiático-americanas, etc. muchas de ellas lesbianas. Para autoras como Meloni esta obra inició el “giro de la conciencia feminista” (2012). Sin embargo, para otras autoras, colectivos como “Las Hijas de Cuauhtémoc” son también fundamentales en la historiografía del feminismo chicano (Blackwell, 2008). En la misma línea de denuncia interseccional de las opresiones en el feminismo negro, la obra evidencia cómo se amplía el frente de lucha de estas “mujeres de color” hacia los propios colectivos, y no sólo hacia el feminismo “blanco”:

A través de los años 70 mientras que más y más blancas, en su mayoría de clase media, empezaban a enfatizar el género como único origen de su propia opresión, fracasaban así

en su esfuerzo de incorporar los intereses de las mujeres de color de los EE. UU. de manera fundamental más allá de la teoría. [...] Pero la feminista de color no se encontró más a gusto con su causa dentro del movimiento racista y clasista de las mujeres que dentro de los movimientos tercermundistas sexistas y homofóbicos. Como respuesta Gloria Anzaldúa concibió la idea de esta analogía. [...] Nuestra definición se basa en el principio de que las mujeres de color no tienen que “escoger” entre sus identidades, pero que un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas (Moraga, 1988: 3).

En esta misma compilación, abriendo una de las compuertas más importantes a los dilemas de la posmodernidad sobre la identidad del sujeto y su legitimidad epistémica, e iniciando una suerte de socavamiento literario a la ortodoxia de la teoría política eurocéntrica, escribe Gloria Anzaldúa<sup>53</sup> en su contribución “La Prieta”, desde su inigualable prosa:

Soy una puente colapsada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a La Raza, al Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Epoca Nueva, a la magia y a lo oculto. ¿Qué soy? *Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo*. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta. ¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña. *Mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres, me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí. Mi identidad es de feminista. Quien menosprecia el feminismo me desprecia a mí* (Anzaldúa, 1988: 165).<sup>54</sup>

Como reconoce Walter Mignolo (2003 y 2007) en las raíces de sus categorías descoloniales como el pensamiento fronterizo o la herida colonial, está la obra de la chicana Gloria Anzaldúa. El feminismo de las “mujeres de color” nos habla de mujeres cuyas identidades se forjan en la *frontera*<sup>55</sup>: chicanas, negras, lesbianas, migrantes, pobres... En su mayoría activistas, pensadoras, dramaturgas, poetas, y/o vinculadas algunas al ámbito literario o editorialista. Fronteras geográficas que hacen de metáfora a las fronteras identitarias, genéricas, culturales, sexuales o lingüísticas. Nuevas fronteras epistemológicas que se abren en y por los cuerpos lésbicos, de color, etnizados y empobrecidos de las mujeres periféricas, desde “el grito de las sujetas”<sup>56</sup>. Anzaldúa lo denominó “the new mestiza”, una nueva localización epis-

53 Para una biografía de Gloria Anzaldúa, ver Bidaseca (2010: 135 y ss.)

54 La cursiva es de la autora.

55 En su libro *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (1987) se refiere a la frontera de 3.140 kms. que separa Estados Unidos de América Latina como “una herida abierta”, una frontera material que usará metafóricamente para referirse a la frontera sexual, identitaria, lingüística, etc.

56 *El grito del Sujeto* es el título de una de las obras de Franz Hinkelammert (1998).

témica, rica y compleja. Nació así el pensamiento de frontera de la chicana Gloria Anzaldúa en su texto “Movimientos en rebeldía y las culturas que traicionan” (2004), donde también describe Anzaldúa la tiranía cultural de su cultura materna india:

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas —a blanca, la mexicana, la india—. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, moldear mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista (Anzaldúa, 2004: 79).

Lejos de los posicionamientos posmodernos acrílicos que nos hablan de la hibridez cultural folclorizada y ajena a relaciones de poder<sup>57</sup>, Anzaldúa nos habla de “fronteras militarizadas donde la dominación y el poder delimitan los encuentros culturales” (Bidaseca, 2010: 136). Sus escritos nos remiten a un híbrido, a una nueva mestiza que rebusca en su pasado, pero no de manera nostálgica y esencialista, sino que, como nos expone la politóloga feminista israelí Nira Yuval-Davis: “... al revisar su pasado pone de manifiesto su propia hibridez y el reconocimiento de este pasado híbrido en términos del presente, empodera a la comunidad y le otorga agencia para abrir nuevos espacios creativos en la zona fronteriza resistentes a la hegemonía del eurocentro” (2004: 93).

“The new mestiza” será la categoría fundadora de una nueva agencia epistémica, la del *Ser de Frontera* que, lejos del relativismo epistemológico posmoderno, nos ofrece una interesante posición enunciativa desde los márgenes al asumir la intersección de las opresiones —y las propias contradicciones—, como bases para una nueva identidad de frontera habitable, crítica y creativa. Es el *Borderlander*, explicado por Bidaseca como una categoría ontológica, étnica y topográfica que muestra la necesidad de una epistemología fronteriza que pueda aceptar que los inmigrantes, homosexuales, refugiados, etc. son, desde una epistemología monotípica, categorías fuera de la ley (2010: 135).

Como feminista, Anzaldúa critica el machismo del nacionalismo chicano y su limitado sentido de la “tradición”<sup>58</sup>; como chicana confronta el etnocentrismo, el racismo y el clasismo del movimiento feminista anglosajón, y como lesbiana cuestiona la homofobia del movimien-

---

57 Para un análisis en profundidad sobre la relación de las propuestas feministas poscoloniales con las propuestas posmodernas, ver Hernández Castillo (2003).

58 Según Meloni, el movimiento chicano, formado principalmente por hombres “fue creando toda una mitología heroica en torno a ciertas figuras como Reyes López Tijerina o Rodolfo “Corky” González. Dentro de este movimiento basado en una fuerte ideología de orgullo cultural y unidad racial, los roles de género continuaban muy marcados, siendo la figura de la mujer tradicional mexicana, madre y esposa, la única concebible” (2012: 143). Para profundizar en el desarrollo de la relación entre nacionalismos y género a través de una obra fundamental en la materia, ver Yuval-Davis (2004).

to chicano y el sesgo heterosexista del género en el movimiento feminista. Aunque no pretendió hacer una teoría general de la identidad, *Borderlands/La frontera. The new mestiza* “se convirtió en un libro fundamental para los/as analistas y activistas políticos que reivindicaban el surgimiento de un nuevo sujeto posmoderno no identificado con quienes desde el feminismo o el nacionalismo promovían una política de identidades que partía de una concepción esencialista de las mismas” (Hernández Castillo, 2003: 107).

En *Haciendo caras/Making Face, Making Soul: Creative And Critical Perspectives by Feminist of color* (1990), Anzaldúa nos propone asumir el mestizaje: la conciencia mestiza surge de hacer habitable la propia posición de frontera geográfica —el borde de México— política, sexual, lingüística, etc., asumir su identidad de chicana lesbiana de color. Así, la nueva mestiza deviene “sujeto consciente de sus conflictos de identidad, atrapada en encrucijadas, debiendo aprender y tolerar la ambigüedad” (Bidaseca, 2010: 135). Es la conciencia *allien*, la conciencia de los bordes de la que emergen nuevas subjetividades políticas caracterizadas por la identidad múltiple. Más adelante, en su texto “La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness” (2012 [1999]), Anzaldúa articula un nuevo léxico y una nueva gramática, articulando tres memorias lingüísticas: español, inglés y nahualt, haciendo de este mestizaje un “terrorismo lingüístico” (Ibid.). En definitiva,

[...] la condición de extranjeras, de diferentes, de intrusas situadas entre fronteras es lo que va definir a estas pensadoras y activistas feministas (son las llamadas “otras inapropiables”, en términos de Trinh T. Minh-ha): extranjeras dentro de las reivindicaciones del feminismo blanco euroamericano; son las intrusas y diferentes, acusadas de “agringadas” dentro de los movimientos nacionalistas de defensa de la raza (Meloni, 2012: 143).

Así, el movimiento de “mujeres de color” fue pionero en desvelar las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas sobre las cuales las políticas de identidad se estaban construyendo, confrontando “las visiones esencialistas de “la mujer” que reivindican algunas políticas de la diferencia, así como las ficciones del humanismo en las que se basa la política de la igualdad” (Meloni, 2012: 185). Escribe de nuevo Anzaldúa en “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, sobre las costumbres de “su” cultura,

Estos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros, los mexicanos, surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimada de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldía —acalambrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida e impotente—. Me entra una rabia cuando alguien —sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos— me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos. Repele. Hable pa’tas. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fui buena ni obediente. Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado

y las costumbres de respeto a las mujeres. Pero a pesar de mi tolerancia creciente, for this chicana la guerra de independencia is a constant (2004: 71).

Como lenguaje subversivo, la escritura mestiza también describió el desprecio cultural instalado hacia las mujeres en la figura de la Malinche, personaje histórico femenino que, vendida a los españoles por su padre, pasó a la historia como la gran traidora del pueblo indio. Anzaldúa resignificaba así a la misma madre azteca,

Estas carnes indias que despreciamos nosotros los mejicanos así como despreciamos y condenamos a nuestra madre, Malinali. Nos condenamos a nosotros mismos. Esta raza vencida, enemigo cuerpo. No fui yo quien vendió a mi gente, sino ellos a mí. Malinali Tenepat o Malintzin, ha pasado a ser conocida como la Chingada —the fucked one—. Se ha convertido en una palabrota que sale de movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles son epítetos que los chicanos esculpen con desprecio. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, indias y mestizas, criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos, la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas las que oímos lamentando a sus hijas perdidas. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada a lo largo del siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo —y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido—. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio (Anzaldúa cit. en Bidaseca, 2010, 138).

Paralelamente, Anzaldúa también fue una fuerte defensora de la cultura y de la identidad chicanas, fundada en la historia de resistencia de la mujer indígena, desde la que construyó su crítica al feminismo blanco denunciando la aniquilación cultural que suponía para las mujeres de culturas diferentes,

Todas nosotras somos mujeres, entonces todas ustedes están incluidas y nosotras somos todas iguales. Esa idea fue que nosotras porque éramos feministas éramos *cultureless*; nosotras no podíamos tener otra cultura. Pero ellas (las feministas blancas) nunca dejaron su blanquitud en casa. Su blanquitud cubría todo lo que ellas decían. Entonces, ellas me pedían dejar mi *chicanaess* y volverme parte de ellas; yo fui impelida a dejar mi raza en la puerta” (cit. en Bidaseca, 2010: 139).

Por su parte, Cherrie Moraga finalizaba la introducción a *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos* revelando el nudo de aquello que he denominado en

otros escritos como “la ética rebelde del encuentro en la frontera”<sup>59</sup>: “Cuando nos extendemos como puente entre las diferencias nuestras, esta expresión mantiene la promesa de aliviar las heridas causadas por los siglos de nuestra separación. Esta puente, mi espalda” (1988: 6).

En efecto, la gran pregunta contemporánea sobre el subjetividad política feminista es qué ocurre con la movilización política si, usando las palabras de Bidaseca, “las diferencias entre mujeres, que antes eran subsumidas a la ilusión de una opresión común, constituyen el nuevo eje articulador del feminismo contra-hegemónico” (2010: 129). Ante esto, el feminismo chicano, el feminismo de color y la epistemología de frontera construyeron ya en los años 70 y 80 una propuesta epistemológica con una fuerte carga ético-política que, lejos de hacer de las diferencias desigualdades, las aglutina en coaliciones que enfrentan el poder y su capacidad de fragmentar socialmente a través de las diferencias. En directa sintonía con estos planteamientos, la reconocida teórica india del “feminismo del tercer mundo”, Ch. T. Mohanty, nos ofrecía el concepto de “diferencias comunes” para sustentar su propuesta de un feminismo anticapitalista y antiimperialista, y escribía al respecto:

[...] las diferencias no son nunca simplemente “diferencias”. Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. El obstáculo a superar es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con más precisión, así como especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales más integralmente. Es esta jugada intelectual la que da lugar a mi interés porque las mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades más allá de las fronteras (2008a: 412 y 413).

#### 4. LA INTERSECCIONALIDAD COMO PROPUESTA TEÓRICA

##### 4.1. Interseccionalidad y Translocalización

Como hemos visto, los feminismos descoloniales han justificado epistemológicamente la necesidad de cuestionar una comprensión hegemónica de “la opresión de género” que, según entendían, homogeneizó la experiencia de “la” mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media y, añadamos, urbana. Denunciaron este concepto de “la opresión” por funcionar como categoría monolítica basada en la división sexual y/o genérica y desvelaron la invisibilización de otras variables constitutivas, y no sólo aditivas, en las diversas subordinaciones de género de las mujeres presentes en sociedades poscoloniales o menos privilegiadas en la colonialidad global, a saber, la “raza”, la clase, la etnia, la sexualidad, la religión, el nacionalismo o el colonialismo, etc.

“Aunque el sexismo como sistema de dominación está institucionalizado”, escribía bell

59 Para indagar en este concepto ver Medina Martín (2013).



hooks, “nunca ha determinado de forma absoluta el destino de todas las mujeres de la sociedad” (2004: 37 y 38). No asumir esto supone reducir y absolutizar la comprensión de la subordinación de las mujeres a su diferencia sexual y obviar, consecuentemente, que “la explotación de las mujeres no sólo tiene que ver con los hombres” (Anthias, 2006: 61). En la misma dirección aclaraba la historiadora feminista J. W. Scott que “el uso del género pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo o es directamente determinante de la sexualidad” (1990: 29). Colonialismo, racismo, clasismo, capitalismo, gerontocracia, nacionalismo, etc. en tanto categorías necesarias para el análisis crítico de las vivencias cotidianas (Lugones, 2005) se entrecruzan con el sexismo en complejas y contextualizadas relaciones que sustentan diversas formas de subordinación de las mujeres, y en las cuales, las mujeres participan, así como resisten. Como apunta Platero, la interseccionalidad,

hace consciente cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad (u “organizadores sociales”) mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque que subraya que el género, la etnia, la clase u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser “naturales” o “biológicas” son construidas y están interrelacionadas [...]. No se trataría tanto de enumerar y hacer una lista inacabable de todas las desigualdades posibles en una especie de “Juegos Olímpicos de la Desigualdad” (*opression olympics*) y super-poniendo una tras otra, como de fijarse en aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encarnadas por los sujetos para darles un significado, que es temporal (Platero, 2012). Hace alusión a unas desigualdades u “organizadores sociales”, que estructuran las vidas de las personas y que, muy a menudo, se pierden junto a un lánguido etcétera al final de una lista. Este mismo etcétera representa la imagen borrosa de un sujeto político que no es evidente y que se construye en la acción (Butler, 2007, pp. 278-279) (Platero, 2014: 56)<sup>60</sup>.

No obstante, autoras como Barrére (2010), aún asumiendo la necesidad de interseccionalizar el mainstreaming de género en las políticas públicas, también nos advertirá del riesgo de invisibilizar la diferenciación sexo-género. Para la teórica, el riesgo posible de la interseccionalidad es dismantlar el reconocimiento del sistema sexo-género como “corriente principal” en las mismas; puesto que “la virtualidad del mainstreaming de género se apoya en buena medida en esto último, y no en la mera transversalidad” (2010: 251). Hay que reconocer que las críticas de Barrére dan en las claves del debate sobre el tema y nos lleva a una pregunta fundamental en la materia ¿reconocer como constitutivas de las subordinaciones de género otras categorías más allá del sexo-género implica riesgos para la categoría sexo-género?

Ante este debate afirma Nathalia Jaramillo que “hablar de feminismo decolonial no es negar ni redefinir antagonismo entre los sexos creados socialmente: es un intento de revelar las maneras intrincadas y sublimes de colonización interna que toman forma dentro de las comu-

60 Este trabajo (Platero, 2014) realiza un extraordinario repaso histórico a las múltiples teorizaciones sobre la interseccionalidad desde la perspectiva de la pedagogía crítica.

nidades” (2013: 4). En efecto, como ya como afirmase Mohanty a mediados de los ochenta,

Las mujeres están constituidas como grupo a través de una complicada interacción clase, cultura, religión y otras instituciones y marcos de referencia. No son “mujeres” —un grupo coherente— simplemente en función de un sistema económico o una política particular. El reduccionismo de semejantes comparaciones transculturales resulta en la colonización de los elementos específicos de la existencia cotidiana y de las complejidades de los intereses políticos que representan y movilizan a las mujeres de distintas culturas y clases sociales” (2008: 134).

En su opinión, por tanto, no sólo no la anula o disminuye, sino que complejiza, enriquece y potencia la categoría considerablemente. De hecho, hacer lo contrario, podría generar incluso ciertos riesgos teóricos y políticos para teóricas como Gargallo, quien afirma que,

Si las feministas se abandonan al dogmatismo de la perspectiva de la dominación universal masculina, perderán la historicidad de la misoginia como producto de una construcción de la Modernidad que cruza el patriarcado católico colonial con los patriarcados ancestrales para convertir la reproducción del trabajo en trabajo femenino no pagado. Es decir, asumirán como suya la idea de subordinación. Pero si aceptan que las mujeres asumen roles activos, podrán dialogar con las mujeres de los pueblos originarios para que, en su lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural, no se reproduzca la negación de sí mismas, de su especificidad social y de sus derechos. Este diálogo es fundamental para destejear la teoría de la complementariedad entre los sexos, que como se verá es enarbolada por todos los pueblos indígenas, de modo que no sirva —como de hecho sirve— para enmascarar relaciones de inequidad o dominación en los diversos ámbitos en los que se viven las relaciones entre las mujeres y los hombres (Gargallo, 2014: 34).

Desde estos puntos de vista, teniendo en cuenta los riesgos planteados por Bárrere (2010), consideramos que descifrar la madeja de cruces, nudos e interacciones entre las diversas variables es una compleja tarea que debe afrontar la teoría social en cada uno de los contextos de trabajo o estudio, es decir, desde un conocimiento situado y localizado, ya que de este modo, es posible reconocer a las mujeres empobrecidas, indígenas y/o del “tercer mundo” como productoras y recreadoras de su realidad social históricamente interpretada y no únicamente como víctimas esencializadas, es decir, se les reconoce su agencialidad política y epistémica. Como apunta Platero, “en una pedagogía crítica es importante respetar esta vocación transformacional, desconfiando en aquellas miradas más cómodas y amables de la interseccionalidad, para volver a esos orígenes radicales que llaman a repensar las simultaneidades, las encrucijadas y los silencios, las relaciones de poder, los privilegios y el empoderamiento” (2014: 67).

No obstante, esto también implicará asumir la construcción relacional de los privilegios entre las mismas mujeres y los privilegios de las mujeres del norte frente a los hombres del sur; así como las alianzas entre hombre y mujeres del sur, ya que “... los cambios sociales necesarios para terminar con todas esas desigualdades sociales no se pueden llevar a cabo sin

desordenar la posición social de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media, lo que sin duda dará lugar a conflictos entre mujeres; y que, quizá, para avanzar en algunos de esos objetivos será necesario —también— contar con los hombres” (Rodríguez, 2006: 22).

Con esta finalidad, entre las diversas maneras de entender cuál es el punto de partida metodológico desde el cual poder construir una teoría social preocupada por “la conceptualización de las divisiones sociales y sus particulares articulaciones” (Rodríguez, 2006: 14), acudimos a Floya Anthias cuando afirma que “es muy difícil separar nuestra pertenencia como mujeres, de nuestra pertenencia como miembros de una clase particular o como miembros de un grupo étnico particular, debido a que en nuestra experiencia vivida todas estas cosas se encuentran entrelazadas” (2006: 57). Dado que cotidianamente no vivimos las exclusiones de una manera separada, unas por ser mujer, otras por ser inmigrante<sup>61</sup>, otras por ser pobre u otras por ser indígena, nos resulta imposible poder comprender las subordinaciones de manera compartimentada. Es por eso que debemos poner la atención y el acento en la interseccionalidad entendida como “el modo en el que intersectan y que dan como resultado formas particulares de discriminación de género” (Ibid.: 64). La interseccionalidad, fundamentalmente, no pretende una suma aditiva de subordinaciones, sino más bien una mirada relacional y compleja que nos invita a “pensar el género siempre como etnizado, siempre racializado, siempre influido por la clase y así sucesivamente” (Ibid.: 64 y 65). En esta dirección también incide Avtar Brah, afirmando que “sería de mucha más utilidad comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como “variables independientes” porque la opresión de cada una está inscrita en las otras [...] es constituida por y es constitutiva de las otras” (2004: 112).

La antropóloga y especialista en género y migraciones, Carmen Gregorio Gil, en “Silvia, ¿quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones? Transitando por el campo de los estudios migratorios” (2009) se replantea la necesidad de seguir hablando de género y migraciones. La autora hace una propuesta muy concreta que, bajo mi parecer, incide en la superación de la variable sexual o genérica y su relación con la agencia. Escribe Gregorio al respecto:

Desde mi propuesta analítica plantearía el estudio de las desigualdades a partir del análisis de la producción de relaciones, ideologías y representaciones de género, edad, parentesco, sexualidad, raza o etnicidad en los diferentes contextos de reproducción social en donde la categoría inmigrante es tematizada —Escuela, trabajo, comunidad, instituciones políticas, religión, tecnologías y medios de comunicación, etc.— como forma de desnaturalizar las

---

61 Existe una interesante literatura sobre inmigración, nacionalismos y género desde una perspectiva interseccional (Rodríguez, 2006; Bastida y Rodríguez, 2010; Martínez, 2013). Para un acercamiento al tratamiento de la diversidad de la perspectiva de género en España desde la interseccionalidad, ver Expósito Molina (2012).

categorías sustancializadas de ‘mujer’, ‘familia’ y ‘maternidad’, donde las mujeres de la supuesta ‘cultura X’ o ‘etnia X’ dejen de ser representadas como colectivo mudo, unitario y homogéneo, para observarlas como actoras sociales que “asumen, negocian redefinen, cuestionan y seleccionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos (Gregorio, 2009: s/p).

Según Floya Anthias (2006: 63-68), conectar entre sí las divisiones y las identidades de género, etnicidad y clase social, puede hacerse de varias maneras. En primer lugar, sumando subordinaciones de manera aditiva, de manera que sumo a mi subordinación como mujer mi subordinación, por ejemplo, como migrante. El problema en este caso es que las subordinaciones no se experimentan por separado, y además “lo importante es el modo en el que se entrecruzan las diversas divisiones sociales, el modo en que intersectan y que dan como resultado formas particulares de discriminación de género” (Ibid.: 64). En segundo lugar, la autora usa el ejemplo de la intersección como cruce, por ejemplo, de tres carreteras, la de género, la de clase y la de etnicidad; pero el problema en este caso es que “no es fácil saber de dónde viene el coche” o “cuál carretera es más importante” (Ibid.: 65). Por tanto, “necesitamos abandonar la idea de las carreteras fijas”, pues “son ellas mismas interseccionales, [...] son producidas interseccionalmente. Así, el género es producido interseccionalmente a través de las prácticas de clase, de los procesos nacionales y étnicos. Y podemos decir que ocurre lo mismo con las otras carreteras” (Ibid.). A continuación, la autora usa el término “pertenencia translocalizacional” para referirse, al proceso de los movimientos que,

[...] tiene lugar en el nivel local y que ocurre en términos de nuestro propio movimiento hacia dentro y hacia fuera de distintos espacios o localizaciones de posiciones y divisiones sociales. Es decir, nos translocalizamos en la medida en que nuestra identidad y nuestra pertenencia se desplazarán dependiendo de nuestra localización en un momento concreto, y esto no sólo sirve para nuestra localización espacial, sino para nuestra localización en términos de clase social, en términos de intereses políticos, en términos de ciclo de vida, en términos de si tenemos o no tenemos un empleo. Estas posiciones translocalizacionales que experimentamos, la mutabilidad y la multiplicidad que todos nosotros experimentamos, producen frecuentemente intereses contradictorios y posiciones contradictorias en el mundo social. Pues no somos sujetos fijos con identidades fijadas (Ibid.: 66).

Sin embargo, ante las críticas que anulan la identidad argumentando su constante cambio, la autora aclara que “criticar la noción de identidad no significa rechazar la noción de práctica y experiencia” (Ibid.: 67), que será fundamental para comprender el modo en que nuestras pertenencias cambian, también vinculadas al modo mediante el cual cambia la localización en los diferentes contextos a lo largo de la vida, a su vez marcados por las políticas, estructuras y discursos que nos rodea, y no sólo por la agencia (Ibid.: 67 y 68).

## 4.2. De las intersecciones a las fusiones

Ante la pregunta por la subjetividad feminista, la identidad feminista y la gestión política de las diferencias entre mujeres, escribe María Lugones, educadora popular y filósofa argentina, sobre los “feminismos de color”: “En el núcleo mismo del movimiento hacia un multiculturalismo radical y de los feminismos de color, se da un desplazamiento desde una lógica de opresión hacia una lógica de la resistencia” (2005: 61). Siguiendo a Crenshaw (1995), Lugones nos recuerda que la interseccionalidad de género, clase, raza y sexo ha sido importante para comprender que las opresiones se cruzan, es decir, comprender la interrelacionalidad de las diferencias y de las subjetividades. Con otras palabras, discernir que unas mujeres son privilegiadas porque otras y otros no lo son. De este modo, la interseccionalidad nos permite reconocer las relaciones de poder entre las mujeres blancas y las de color y, de este modo, visibilizar a las mujeres de color donde la comprensión categorial de la “mujer” y “el negro” las ocultaban. La autora legitima así la lógica de la interseccionalidad considerando que presuponer que las categorías de opresión son separables es aceptar los presupuestos fundamentales tanto del racismo como de la opresión de género. Así, aún teniendo en cuenta que las opresiones afectan a las personas conjuntamente, sin posibilidad de separación y que, por tanto, la opresión implica un solapamiento de opresiones que se entrelazan o fusionan<sup>62</sup>; también es de reconocer que las categorías de género y raza tienen un grado de realidad en la clasificación social. En esta línea de argumentación explica Lugones:

Ninguna crítica conceptual del esencialismo característico del pensamiento categorial borrará la necesidad de reconocer que las categorías son reales. Las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión. La opresión no puede borrarse conceptualmente. No es un error presuponer las categorías de opresión en una interseccionalidad comprensiva. En realidad, es necesario. Porque el fenómeno que estamos explicando consiste precisamente en la ignorancia de la multiplicidad a través de lo categorial en vista de que no puede acreditar a los que viven en la intersección de más de una categoría de opresión (2005: 68).

Ahora bien, reconocido esto, Lugones también califica a la interseccionalidad como una “categoría provisional” porque está aún dentro de la lógica de la opresión, ya que raza, género o sexo son tratados críticamente como categorías de opresión. En palabras de Crenshaw, es provisional porque compromete “el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas”.

Esta fragmentación social proviene del cumplimiento del solapamiento de las opresiones, el cual sólo es posible si cada una de las opresiones se comprende como separable. Por tanto, más allá de ser un mecanismo ideológico, la intersección o solapamiento de las intersecciones es un mecanismo de control que marca y desconecta a las gentes, imposibilitándonos ver las opresiones como realmente son, fusionadas (Ibid.: 68 y 69). En efecto, como nos avisa

---

62 Para profundizar en la vivencia cotidiana de la opresiones y su inseparabilidad, ver Anthias (2006).

Nnaemeka: “La preocupación por la intersección de categorías de diferencia está destinada al fracaso si no toma en cuenta las fronteras que existen dentro de cada categoría” (2008: 82). Y en el mismo sentido afirmaba Trujillo que: “las identidades posibilitan, y al mismo tiempo, limitan la acción colectiva” (2008: 164). Escribe la filósofa argentina sobre la potencialidad creativa y política de las fusiones al superar la determinación de las posibilidades desde las categorías de clasificación social:

[...] la resistencia necesita reconocer la interseccionalidad así como resistir a ese reconocimiento por medio de una superposición del reconocimiento de las opresiones que entreteje. De otra forma, nos vemos a nosotros mismos como seres fragmentados, fragmentos combinados a la vez de mujeres blancas y de hombres no blancos. Y cuando lo hacemos, comenzamos a perder el sentido de nosotros mismos y de nuestra común situación. Se trata de un lugar super-impuesto al que nos resistimos. Resistir en la intersección de las opresiones y en su solapamiento, no deshace ninguna de las dos cosas. Habitamos a la vez en la realidad construida categorialmente y en la realidad de la fusión. Pero nos resistimos a fusiones de raza-género tan diferentes, como las mujeres blancas. En realidad, una vez que las categorías no determinan las posibilidades, se puede comprender una gran multiplicidad de fusiones resistentes raza/género (Lugones, 2005: 70).

Para pensar la fusión, Lugones acude a la obra de la feminista y poeta negra y lesbiana norteamericana Audre Lorde, donde las “diferencias no-dominantes” impregnan e impulsan la fusión hacia una lógica de coalición. Escribe Lorde literalmente: “Es la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro. La diferencia son la potente materia prima a partir de la cual forjamos nuestro poder personal” (2003: 117). La fusión, dado que es una resistencia a múltiples opresiones y en tanto se vive relacionamente, nos abre entonces el marco de posibilidades vividas, no únicamente teorizadas. Lejos de basarse en “la negación de poderes diferenciales”; se tratará de una ética de resistencia basada en la coalición que “surge de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión” (Lugones, 2005: 70). Por último, sobre los conocimientos creados por las mujeres de color y su “multiculturalismo radical”, nos dice Lugones al final de su trabajo,

Cuando vivimos como fusiones que resisten a opresiones múltiples, podemos apreciar las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, e incorporado su resistencia a opresiones múltiples. Esta apreciación contribuye a y se ve profundizada por una comprensión multiculturalista. Hemos hablado de “Mujeres de Color” como de una identidad de coalición que se sitúa contra los monologismos, no como de un distintivo racial. Como identidad de coalición busca identificaciones que sean múltiples, inestables, situadas históricamente, a través de diálogos complejos desde dentro de la interdependencia de las diferencias no dominantes (Lugones, 2005: 74).



### 4.3. Feminismo Anti-imperialista y Anti-capitalista

En su texto “De vuelta a los ojos de Occidente: la solidaridad femenina a través de la lucha anticapitalista” Mohanty (2008a) ofrece una contra lectura de “la mujer promedio del tercer mundo”, fundamentada principalmente en los puntos de convergencia y encuentro que entre sus múltiples formas de resistencia pudieran darse. Se trata de lo que ella denomina las “diferencias comunes” y de la posibilidad de que éstas sean articuladas en escalas que irían más allá de lo local. Comienza el trabajo del siguiente modo:

Ahora me encuentro buscando reenfatizar los nexos entre lo local y lo universal. En 1984 mi prioridad estaba en la diferencia, pero hoy quiero recapturar y reiterar su más completo significado, que siempre estuvo allí, y que es su conexión con lo universal. En otras palabras, esta discusión me permite volver a enfatizar la forma en que las diferencias no son nunca simplemente “diferencias”. Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. El obstáculo a superar es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con más precisión, así como especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales más integralmente. Es esta jugada intelectual la que da lugar a mi interés porque las mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades más allá de las fronteras (2008a: 412 y 413).

La autora presenta su propuesta de un feminismo antiimperialista y anticapitalista como una suerte de feminismo transcultural que atiende tanto a las subjetividades e identidades políticas contextualizadas, como a las políticas económicas locales y globales. Asumiendo la diversidad compleja y contextualizada de las formas de subordinación de las mujeres, con su categoría de diferencias comunes, nos propone poner de relieve la importancia de profundizar en las diferencias contextualizadas que acontecen en lo local y su conexión con los procesos e intereses políticos y económicos globales; así como analizar las respuestas y resistencias comunes que desde las propias diferencias se articulan conjuntamente.

Como es sabido, en nuestro actual contexto internacional globalizado, a menudo son las mujeres de las comunidades más vulnerables quienes más intensamente vienen entretejiendo propuestas alternativas a la globalización neoliberal militarizada y al envilecimiento de los fundamentalismos fascistas, católicos y/o islámicos. A partir de la segunda mitad del siglo XX, desde el Movimiento Chipko en la India, hasta los feminismos islámicos e indígenas actuales o la importante participación de las mujeres en la primavera árabe, pasando por el movimiento Green Belt con Wangari Maathai, entre muchos otros, las mujeres comenzaron a tener una presencia clave como movimientos sociales de resistencia y contestación a la globalización neoliberal. Como argumentaba Mohanty “existen vínculos causales entre las ubicaciones y experiencias marginadas y la capacidad de los agentes humanos de explicar y analizar los rasgos de la sociedad capitalista” (2008: 112).

No obstante, el principal efecto de la victimización de la mujer “tercermundista” que homogeniza las experiencias de los distintos grupos de mujeres en estos países es la anulación y deslegitimación de los procesos de resistencia que estas mujeres han ido experimentando (2008: 150). Es así como la autora propone, frente a las miradas feministas coloniales que sus tesis pretenden deconstruir, una práctica transnacional y solidaria de un feminismo anticapitalista, y por tanto, un feminismo antiimperialista como respuesta articulada por los colectivos de mujeres desde sus “diferencias comunes”, en tanto que el capitalismo “depende de y exacerba las relaciones de dominación racistas, patriarcales y heterosexistas” (2008a: 420).

#### 4.4. El caso WAAD’ 92

La obra *Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían la globalización* (Marcos y Waller, 2008), contiene un texto de Obioma Nnaemeka —reconocida internacionalmente como activista feminista y teórica en la academia norteamericana sobre Estudios de Africa/Diáspora Africana— titulado: “Conferencias Internacionales como Escenarios para la Lucha Feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las mujeres de Africa y de la Diáspora Africana”. En este trabajo analiza la confrontación ocurrida entre mujeres nacidas en Africa y mujeres afroamericanas en una conferencia organizada por ella en Nigeria en 1992, titulada *Women in Africa and the African Diaspora* —WAAD’92—, encuentro dirigido fundamentalmente por mujeres negras. En este encuentro ocurrió que las mujeres afroamericanas cuestionaron la presencia de mujeres blancas y de hombres en el mismo (sin hablar antes con las organizadoras); basándose, de un lado, en la necesidad de espacios propios, y de otro, en cierta ingenuidad de las hermanas africanas sobre el racismo. Aquello despertó en el encuentro el dolor secular de la violencia racista y llevó al comité organizador a la necesidad de pronunciarse a favor de la presencia de hombres y mujeres blancas, bajo un criterio cultural de inclusión del lugar de celebración del encuentro —un pueblo de la zona rural nigerana— frente a un criterio excluyente basado en la raza (2008: 99). El dilema recayó de lleno en el sentido de las políticas de identidad y de sus limitaciones y potencialidades, sobre las cuales escribía la autora,

Ciertamente, nosotras, como mujeres negras, necesitamos nuestro espacio. Sin embargo, no debemos ver tal espacio como un fin en sí mismo, sino como un medio para un fin. No nos debemos encerrar en un espacio cuyo confort puede ser letárgico, eventualmente. Nuestra habilidad para usar nuestro espacio como una herramienta para remodelarnos a nosotras mismas y a la sociedad dependerá de nuestra voluntad de abrir las puertas de nuestro espacio para permitirle proyectarse e intersectarse con otros espacios. Las políticas de identidad deben verse no como un fin, sino como una parada de descanso, para cargarnos de combustible y llenarnos de energía para nuestra larga, inevitable jornada con otras identidades y destinos. Además, no debemos olvidar que las personas han cruzado fronteras de raza, género, clase, etnicidad y otras, en su lucha en contra de las condiciones opresivas de las cuales otras/os

fueron víctimas. La exclusión de compañeras/os de lucha en base a las diferencias nos afecta negativamente a todas/os (Nnaemeka, 2008: 96).

Elegí este acontecimiento y su análisis como ejemplo de aquello que Lugones denomina ir desde la interseccionalidad a la fusionalidad vivida y recreadora de nuevas subjetividades y posibilidades políticas, evitando la ideologización, en el sentido planteado por Griffin, en tanto una suerte de cierre epistémico teorizado que no permite fisuras, frente al dinamismo inevitable de la transformación social (cit. en hooks, 2004: 43).

En definitiva, descolonizar el feminismo implicará asumir que no existe un sujeto de lucha unitario, aunque sea necesaria la búsqueda constante de las “diferencias comunes” (Mohanty, 2003) que están en la raíz de la colonización, el empobrecimiento y la exclusión de las mujeres del tercer mundo; en definitiva, de la colonialidad también sobre las “otras” mujeres. Comprender complejamente las subordinaciones de las “otras mujeres” nos ayuda a comprender las nuestras propias, las que sufrimos y las que ejercemos; y a conocer las estrategias de otros colectivos de mujeres en la lucha por el acceso a los recursos básicos (agua, salud, territorio...) y a sus propios derechos, lo que nos abre posibilidades para pensarnos como parte de un sistema-mundo donde la transformación de las condiciones de existencia de las mujeres y poblaciones Sur, necesita, irrenunciablemente, la transformación de las condiciones de existencia de las mujeres y poblaciones del Norte (Rodríguez, 2006: 22).

La labor de la teoría social feminista crítica, implicará, en este sentido, (re)aprender a interpretar y analizar con las personas protagonistas de las luchas sociales, “luchas mucho más efímeras, como las caracteriza Rodríguez, que aparecen y desaparecen, articulando una y otra vez diferentes desigualdades sociales que, en un momento dado, coinciden en luchas concretas” (2006: 26). Se trata de visibilizar la articulación de lo que Hernández denomina “luchas de sur a sur” (2008: 86). De este modo, más que sumar o insertar las experiencias de las “otras” mujeres en el marco del pensamiento político feminista occidentalocéntrico, el objetivo de los feminismos descoloniales es un replanteamiento epistemológico de dicho pensamiento partiendo de la interacción entre las estructuras de poder en razón del sexo, el género, la sexualidad, la clase y la etnicidad o la “raza”, entre otras variables, en la configuración de las diversas subordinaciones de género de las mujeres. Indudablemente, todo esto supone implicaciones sobre la identidad y la agencia, según las experiencias, lo que, de la mano de Avtar Brah (2011) exponemos a continuación.

## **5. EXPERIENCIAS, AGENCIA Y FEMINISMOS**

### **5.1. Diferencias, Experiencias e Identidades**

El prólogo de *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Eskalera Karakola, 2004:

9-32) nos presenta la noción de “Diferencia” como una relación contingente y situada que se moviliza en cada práctica, y por tanto, lejana a un atributo fijo o estable.

Frente a las demandas de reconocimiento feministas, que a menudo —en especial desde los discursos liberales, de clase y nacionalistas— son interpretadas como amenazas que fragmentan una supuesta unidad política; el texto nos invita a “identificar las especificidades de las opresiones particulares, a comprender su interconexión con otras opresiones y construir *modelos* de articulación política que transformen las posiciones de partida en un diálogo continuo que no renuncie a las diferencias, ni jerarquice o fije a priori posiciones unitarias y excluyentes de víctimas y opresores” (Ibid.: 17). Se abre así la posibilidad de que la diferencia no indique siempre jerarquía y opresión, sino que sea pensada en marcos de igualitarismo, diversidad, y formas democráticas de agencia política, entendiendo la diferencia como algo relacional, contingente y variable (Brah, 2011: 154).

En su libro *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (2011), Avtar Brah, socióloga de origen ugandés e indio, afincada en Gran Bretaña, afirma que la “experiencia” no refleja una “realidad” ya dada, sino el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad. A modo de ejemplo, la autora nos recuerda la importancia de las experiencias cotidianas de las mujeres para el feminismo que, a través de los grupos de concienciación exploró “las experiencias individuales, los sentimientos personales y el conocimiento propio de las mujeres de sus vidas cotidianas” (Ibid.: 144). Este proceso de concienciación puso en evidencia que la experiencia es en sí misma una construcción cultural y que no refleja una realidad preexistente. Partiendo de este supuesto, Brah distingue cuatro maneras de comprender la diferencia: 1. La diferencia como experiencia cotidiana y específica, 2. La diferencia como relación social, 3. La diferencia como subjetividad, y 4. La diferencia como identidad. Veamos el desarrollo teórico de cada una de ellas, ya que serán usadas, en los próximos capítulos, para analizar las experiencias de las mujeres saharauis.

Comenzando por la diferencia como experiencia cotidiana y específica, sostiene la autora que la experiencia es “un proceso de significación, condición principal para la constitución de lo que llamamos realidad [...], una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado”; en concreto, la experiencia es un espacio discursivo donde “se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujetos diferentes y diferenciales” (Ibid.: 144 y 145). Entonces, para comprender la formación de sujetos diferentes es necesario conocer las matrices ideológicas o campos de significación y representación en juego, así como los procesos económicos, políticos y culturales que determinan experiencias históricamente variables. Pensar sujeto y experiencia como procesos supone reformular la cuestión de la agencia, donde tanto el “yo” como el “nosotros” serán “modalidades de multi-posicionamiento arcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día” (Ibid.: 145). A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos constituidos de este modo, “las historias colectivas contingentes que-

dan marcadas con nuevos y variables significados” (Ibid.: 146).

En segundo lugar, considera la diferencia como relación social que resulta producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo. Se refiere, especialmente, a las formas en que la diferencia se constituye y se organiza en relaciones sistémicas a través de discursos económicos, culturales y políticos y prácticas institucionales, destacando la sistematicidad de las contingencias. Esta diferencia entendida como relación social se suele dar cuando un grupo trata las genealogías históricas de su experiencia colectiva, destacando la articulación, históricamente variable, de los macro-regímenes y micro-regímenes de poder, dentro de los cuales las formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo se instituyen en términos de formaciones estructuradas. Se trata de “las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que producen las condiciones para la construcción de las identidades de grupo” (Ibid.: 146 y 147). Sin embargo, los efectos de las relaciones están en los espacios cotidianos y en la intersubjetividad, es decir, “la experiencia como relación social y la cotidianidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes” (Ibid.: 147). Así, la diferencia como relación social, en vez de priorizar lo “estructural”, propone una perspectiva que destaca la articulación de los diferentes elementos: intersubjetividad y estructura (Ibid.: 148).

En tercer lugar se trata la diferencia como subjetividad. Teniendo como punto de partida las dificultades del sujeto producido en el discurso para explicarse en relación con las emociones, deseos, sentimientos, fantasías y contradicciones, más allá de los imperativos de las instituciones sociales, se reconocieron los impredecibles efectos del inconsciente sobre la subjetividad. Desde la apropiación posestructuralista y feminista de Freud, la subjetividad “no estará unificada ni fija, sino fragmentada y en constante proceso” (Ibid.: 150). Sin embargo, como es sabido, usar únicamente la perspectiva psicoanalítica también puede resultar reduccionista, ya que, como escribe Brah “necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez sociales y subjetivos; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujetos específicas producidas socialmente”<sup>63</sup> (Ibid.: 152).

---

63 Para profundizar en las críticas al psicoanálisis y a la psiquiatría en este sentido, ver Scott (1990) y Fanon (2009). Para un análisis feminista desde el psicoanálisis lacaniano, ver Segato (2003). Según Zapolsky y Franco (1998) para Castoriadis el psicoanálisis sí permitía reflexionar tanto sobre la subjetividad como sobre la sociedad porque psique y sociedad están anudadas por significaciones imaginarias sociales (enunciados, conscientes e inconscientes, que dan sentido y orden al funcionamiento de una sociedad), transmitidas por las instituciones donde participan los sujetos para ser interiorizadas por cada individuo a lo largo de su vida. Así, “psique y sociedad son inseparables. La sociedad siempre tiende a que las significaciones colectivas permanezcan inalteradas, incuestionadas, utilizando para esto al Yo —que es en gran medida el resultado de la identificación con las mismas— que produce el cierre de la imaginación de los sujetos”. Así, la imaginación es creación, mucho más que la suma de combinaciones posibles entre elementos dados de antemano, y tiene por tanto capacidad instituyente; y la política es “la actividad que propendería a una sociedad que sepa explícitamente que ha creado sus leyes y

Por último, Brah alude a la diferencia como identidad en tanto proceso inacabado que otorga la estabilidad y coherencia a la multiplicidad objetiva. Las identidades implican luchas por el significado, por modos de existir ligados a su vez a las cuestiones de experiencias, subjetividad y relaciones sociales. Escribe al respecto Avtar Brah,

Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el espacio donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la naturaleza precaria y contradictoria del sujeto-en-proceso se significa o se *experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen al sujeto. Por lo tanto, la identidad no es fija ni una; más bien es una multiplicidad de relaciones en constante transformación. Pero en el curso de este flujo, las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas. De hecho, puede entenderse la identidad como *ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo —un núcleo en constante cambio pero un núcleo al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el ‘Yo’* (Ibid.: 152).<sup>64</sup>

Así, a pesar de que las identidades se articulen siempre con la experiencia colectiva, la experiencia concreta de una persona produce trayectorias que no refleja únicamente la experiencia colectiva, sino que va más allá. Por eso, es más apropiado hablar, en vez de identidades ya existentes como si siempre estuviesen constituidas, de “discursos, matrices de significados, memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto” (Ibid.: 153).

En los próximos capítulos, esta forma de comprender las experiencias y las identidades serán aplicadas a las experiencias coloniales y de resistencia vividas por las mujeres saharauis.

## 5.2. Resistencia, Re-existencia, Vulnerabilidad y Acomodación en la Agencia

Este epígrafe tiene como objetivo presentar teóricamente las principales nociones básicas que usa este trabajo, como son resistencia, re-existencia, acomodación, agencia<sup>65</sup>, feminismo, experiencia e identidad.

---

que pueda alterar sus instituciones por medio de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. El primer objetivo de una política de la autonomía sería ayudar a la colectividad a crear instituciones cuya interiorización por los individuos no limite sino amplíe su capacidad de devenir autónomos” (Zapolsky y Franco, 1998.).

<sup>64</sup> La cursiva es de la autora.

<sup>65</sup> Para un recorrido histórico que realiza una propuesta de tipología de las “visualizaciones feministas” de la agencia, entendidas como “multidimensionales”, “viajeras o de tránsito”, “fronterizas” y “metáforas”, ver Casado (1999: 85-88).



Judith Butler (2014) ha trabajado en profundidad la relación entre las nociones de agencia, resistencia y vulnerabilidad. Para la filósofa, la resistencia consiste en acciones y estrategias que emergen a partir de y junto a las vulnerabilidades, no contra o a pesar de ellas. De este modo nos invita a repensar la condición de la corporeidad y de la vulnerabilidad en las movilizaciones políticas y, en general, de la resistencia en relación con la vulnerabilidad. Sobre la vulnerabilidad afirma que “entendida como exposición deliberada ante el poder, es parte del mismo significado de la resistencia política como acto corporal” (2014: 11).

Esta vulnerabilidad a la que ella se refiere, nos advierte, no es la vulnerabilidad que se utiliza para negar o eliminar la agentividad política desde cierto paternalismo. Más bien, Butler considera que “para entender estos modos de resistencia extra-jurídicos, tendríamos que pensar en cómo la resistencia y la vulnerabilidad operan juntas, algo que el modelo paternalista no puede hacer” (Ibid.: 15). De este modo, “la resistencia política se basa, fundamentalmente, en la movilización de la vulnerabilidad y las formas plurales o colectivas de resistencia están estructuradas de forma muy distinta a la idea de un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad” (Ibid.: 14). En nuestro caso, por tanto, no sería posible pensar la agencia de las mujeres saharauis como superadora de sus vulnerabilidades, sino como estrategias de resistencia que contienen estas últimas y emergen de ellas. De hecho, la autora concibe como masculinistas ciertos ideales de independencia que no reconocen la dependencia corporal y ambiental y que “estructuran las formas de resistencia desde un sujeto político que establece su agentividad venciendo su vulnerabilidad” (Ibid.). De ahí la importancia del feminismo para desmontar el binomio resistencia/vulnerabilidad,

[...] la vulnerabilidad no es una disposición subjetiva, sino una relación con un campo de objetos, fuerzas y pasiones que inciden o nos afectan de alguna manera. Como un modo de estar relacionado con lo que no soy yo y que no es plenamente controlable, la vulnerabilidad es un tipo de relación que pertenece a esa ambigua región en que la receptividad y la capacidad de respuesta no son claramente separables una de otra y no se distinguen como momentos separados en una secuencia (Ibid.: 16).

Entendida desde estos puntos de vista, la resistencia deviene en re-existencia. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?”. Así, desde este referente y pensando en las comunidades afrodescendientes en Colombia, escribía Adolfo Albán en su texto “Pedagogías del Re-Existencia. Artistas Indígenas y Afrocolombianos”,

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades

de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose (Albán, 2013: 455).

En definitiva, ni las resistencias ni las re-existencias, pueden ser comprendidas sin entender el rol constitutivo de las vulnerabilidades en ellas. De este modo, analizar las dinámicas y cambios de la agencia política de las mujeres saharauis en los distintos contextos que configuran sus experiencias, pasa por comprender lo inherente de las vulnerabilidades corporales, sociales y políticas en las estrategias de resistencias y re(ex)sistencias. Con otras palabras, es desde la vulnerabilidad que se resiste políticamente.

Sin duda, las experiencias de las violaciones de los derechos humanos que en sus diversas formas —sobre el cuerpo, el territorio y su propia cosmovisión— las mujeres saharauis de las diferentes generaciones han sufrido en el marco de la lucha por la autodeterminación de su pueblo, son la clave para comprender el desarrollo de sus estrategias de resistencia como mujeres saharauis, musulmanas, árabes, exiliadas y africanas.

Desde una perspectiva también intragrupal, según la antropóloga Dolores Juliano, no hay motivos para dar por obvio el conformismo y la resignación de las mujeres como colectivo, para creer “que sólo con ellas, la función hegemónica de la ideología haya tenido completo éxito” (2001: 14). La sociedad puede entenderse como un campo de fuerzas en el cual interactúan diversos sectores en oposición donde la distribución recursos económicos y de poder desigual genera grupos dominantes y subalternos, según diversos criterios. Como cada grupo intentará o mantener su dominio (si es dominante) o renegociar o impugnar su situación (si es subalterno), cada grupo desarrollará estrategias para mejorar su posición,

[...] las mujeres actúan de acuerdo a esta lógica y que, por consiguiente, son sujetos activos en el campo de las relaciones sociales. Como consecuencia postulo que, en situaciones de estabilidad social, los grupos dominantes pueden dar una imagen consensuada, pero en las situaciones de crisis, los sectores subalternos (y las mujeres entre ellos) encuentran espacios para llevar adelante sus reivindicaciones (Juliano, 2001:16).

En cuanto a las condiciones más favorables para que emerjan estrategias de resistencia por parte de las mujeres, nos dice Juliano que “la actividad política, las posibilidades de autonomía económica de las mujeres y su visibilidad social están en relación directa con las crisis del sistema social, y en relación inversa con su estabilidad, que marca periodos de relativo retroceso de sus reivindicaciones” (Ibid.: 17). Para Juliano, son las vulnerabilidades y las situaciones de crisis los contextos más propicios para que las mujeres activen estrategias colectivas de reivindicación. De hecho, en el caso de las mujeres saharauis, el contexto revolucionario y el contexto de resistencia armada, fueron esenciales para comprender lo que se conoce hoy como *la especial situación de las mujeres saharauis* (Juliano, 1998 y Medina Martín, 2014b).

En el mismo sentido relacional que poseen resistencia y vulnerabilidad, es posible hablar

de acomodaciones y resistencias. Como escribía Juan Carlos Gimeno sobre la colonización española en el Sáhara, “la colonización fue una obra que conllevó la colaboración de las élites locales con los protagonistas de las gestas y de la gestión imperial, pero también y sobre todo de resistencia. Acomodación y resistencia no son dos caras de la misma moneda, a veces conforman una misma cara simplemente” (2007: 9).

La tensión entre modernidad y tradición, entre un pasado “remoto” y un futuro “anhelado” que acompaña al pueblo saharauí, está relacionada con la rápida sucesión de transformaciones sociales y políticas en un periodo de 50 años. De hecho, este mismo trabajo de investigación dialoga con mujeres de los campamentos que vivieron su infancia y adolescencia como nómadas en el desierto, pues hasta finales de los años 50 no se comienzan las estrategias de sedentarización de la población saharauí por parte de la metrópoli española (Barona, 1998 y Correale, 2015); y con mujeres jóvenes saharauis que hablan varios idiomas y navegan a diario por internet desde los mismos campamentos. Por consiguiente, hablar de agencia implica también adentrarse en las estrategias de resistencias, re(ex)sistencias y acomodaciones, y no en la superación de las vulnerabilidades.

En cualquier caso, como escribiera la feminista argentina y educadora popular Claudia Koral: “la mirada crítica, la resistencia, la acción solidaria, transforma a los afectados y afectadas de víctimas en sujetos políticos, en artífices de sus propias maneras de estar en el mundo” (2010: 8).

### **5.3. El debate teórico sobre la “Agencia” y sus efectos sobre el feminismo**

Hay clásicos análisis feministas en el ámbito de la teoría y la sociología política que, de algún modo, entran en discusión con una gran parte de las afirmaciones previas. En un interesante artículo sobre la cobertura gubernamental de los intereses de las mujeres tras la revolución socialista en el caso de Nicaragua y la revolución sandinista denominado “¿Movilización sin Emancipación? Los intereses de la Mujer Estado y Revolución en Nicaragua” (1986), Maxine Molyneux estableció la conocida diferenciación entre intereses prácticos e intereses estratégicos de las mujeres: mientras los intereses prácticos hacen referencia a las luchas que mantienen por el acceso a recursos básicos, vinculada a las mujeres pobres y a la idea de clase; los intereses de sexo estratégicos serían los verdaderos intereses de la mujer. De este modo,

Un gobierno puede ganarse el apoyo de la mujer satisfaciendo o bien sus necesidades prácticas, o ciertos intereses de clase, o ambos. Ello se puede lograr perfectamente sin necesidad de preocuparse, para nada, por sus intereses estratégicos objetivos. Sin embargo, no se puede decir que porque un Estado tome en cuenta ciertos intereses prácticos o de clase, esté ayudando a la emancipación de la mujer” (Molyneux, 1986: 185).

Los verdaderos intereses de la mujer y por tanto feministas, son los intereses de sexo estra-

tégicos. Así, las exigencias formuladas sobre la base de los intereses estratégicos sí se pueden denominar feministas, así como la conciencia requerida para luchar efectivamente por ellas. Desde esta perspectiva, se configuró un criterio ya clásico a partir del cual diagnosticar qué, cuándo y cómo aparece lo “feminista”; en opinión de la autora, más ausente en el caso de las mujeres pobres, cuya situación demandaba una lucha más vinculada a la posición de clase y a la falsa conciencia. En resumen, el texto correlacionaba la toma de conciencia feminista y la conciencia y desarrollo de los intereses estratégicos.

Como es sabido, el debate teórico entre la Segunda y la Tercera Ola del feminismo se centró en el sujeto del feminismo y se enmarcó en el giro de la conciencia feminista, justo en la tensión entre estructura y agencia (Casado, 1999 y 2003; Meloni, 2012). Se cuestionaron tanto un “sujeto sujetado”, a saber, “la mujer”, como una noción de “mujeres” que, aunque era conceptualmente heterogénea, semánticamente continuaba marcando una colectividad (Casado, 2003: 53-57). De este modo, la Tercera Ola del feminismo implicó una profunda revisión de la subjetividad política en el feminismo<sup>66</sup>. En palabras de Meloni,

La rearticulación del sujeto del feminismo y, consecuentemente, la revisión del concepto mismo de “mujer”; la ruptura de una unidad de planteamientos y la desconfianza ante cualquier reivindicación de tipo universalista; la problematización y análisis de los conceptos de opresión y poder; la formulación del sistema sexo-género y el análisis de la heterosexualidad como horizonte de sentido de los cuerpos; la conceptualización de la raza, la clase social y el género; el surgimiento de un concepto de marginalidad o de una identidad de los márgenes, marginada, des-identificada, fronteriza como punto de partida para la lucha política; en definitiva, el surgimiento de un sujeto excéntrico y descentrado son algunos de los puntos claves del debate feminista actual (2012: 45).

Desde el punto de vista terminológico, gran parte del debate se decantó por el término de “agencia” frente al de “sujeto”, más vinculado el primero a la realidad ante “la necesidad de una mayor responsabilidad y conocimiento del propio lugar de enunciación” (Casado, 1999: 82). Además, se desveló que “en los primeros análisis feministas, *ser mujer* era el fundamento de la adquisición natural de *conciencia feminista*. Chandra Mohanty se refiere a ello como la *tesis de la ósmosis feminista*, según la cual se presupone que las mujeres son feministas por asociación e identificación con las experiencias que las constituyen como mujeres” (Casado, 2003: 60)<sup>67</sup>.

Sin embargo, también la “falsa conciencia” que sostenía en parte la segunda ola feminista, ha sido seriamente cuestionada por las tesis feministas posestructuralistas y descoloniales. Como explicaba Casado, las mujeres no tienen experiencias sino que, más bien, son las experiencias compartidas las que construyen a los sujetos en los procesos históricos, a las mujeres

66 Para un interesante trabajo sobre el impacto de la crítica queer en el feminismo en el feminismo del estado español desde el punto de vista de la agencia, ver Trujillo (2009).

67 La cursiva es de la autora.

saharauis en nuestro caso. Con otras palabras, ni la conciencia ni la experiencia “llegan al sujeto”, sino que,

[...] los sujetos se constituyen precisamente como tales mediante las experiencias compartidas; *experiencia y conciencia*, por tanto, no pueden preceder a las prácticas que las articulan y posibilitan, sino que emergen como construcciones intencionales, como artefactos de primer orden, no por artefactos meros simulacros o frágiles símbolos desencarnados, sino lugares de articulación de nuevas identidades y topografías socio-cognitivas (2003: 59 y 60)<sup>68</sup>.

La antropóloga Rosalba Aída Hernández, quien pasó una parte de su vida con las mujeres de las comunidades zapatistas, considera que tesis como las de Molyneux son análisis feministas eurocentrados porque subestiman “las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas [...] pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutir cómo estas mujeres —en el marco de sus estrategias de supervivencia y en el marco de sus organizaciones religiosas— negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas” (2004: 323). Como nos sugiere Saba Mahmood, en su texto “Teoría feminista y el Agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, se trata de que “consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008: 165 y 166), ya que la autora pretende explorar en su texto,

[...] cómo una noción particular de la agencia humana en la academia feminista, aquella que busca localizar la autonomía política y moral del sujeto frente al poder, se relaciona con los estudios sobre mujeres involucradas en tradiciones religiosas patriarcales como el Islam. Argumentaré que, a pesar de los importantes conocimientos que ha proporcionado, este modelo de agencia social limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales (Ibid., 2008: 165).

Reconocer la agencia política de las mujeres pasa necesariamente por reconocer la historicidad de sus situaciones, pues así “... partiendo de una visión dinámica de la sociedad se pueden recuperar estos aportes que, contextualizados como estrategias en determinados momentos históricos, puedan dar una visión entre las tensiones entre los distintos actores sociales. Así las mujeres pueden entenderse como parte integrante, no de una cultura estática y autosuficiente, sino de una subcultura en interrelación con la dominante” (Juliano, 2001: 14).

En este sentido, resulta urgente que los feminismos eurocentrados, piensen el multiculturalismo desde una perspectiva de género, lo que implica necesariamente “vincular el concepto de cultura al concepto de poder; desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares” (Hernández Castillo, 2003: 33). Ya en los años 80 Harding

---

68 La cursiva es de la autora.

argumentaba la necesidad de hablar de feminismos en plural, precisamente desde posicionamientos que vinculaban la variable sexo con clase, cultura y raza,

Este hecho ha llevado a diversas teóricas a proponer que deberíamos hablar sobre nuestros “feminismos” sólo en plural, puesto que no existe ningún cuerpo único de principios o ideas feministas más allá de los muy generales a los cuales se adhieren las feministas de toda raza, clase y cultura. ¿Por qué deberíamos esperar que no fuera así? ¡Son muy pocos los principios e ideas a los cuales se acogen los sexistas de cualquier raza, clase y cultura! (Harding, 1987: 6).

Desde estos puntos de vista, el feminismo ya no es más una interpretación de la experiencia sino un conjunto de prácticas que colaboran en la propia construcción de la experiencia. Así, el feminismo “... deja de ser expresión mecánica de una interpretación objetivada compartida y ha de asumirse como práctica socio-discursiva que contribuye a la construcción de la experiencia misma [...] en las diferentes definiciones e interpretaciones del feminismo, es la relación de la experiencia con el discurso lo que está en juego” (Casado, 2003: 60). En la misma línea, en su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, escribe Francesca Gargallo,

Las mujeres somos la mitad de todos los pueblos. Y en todos los pueblos, hemos generado un pensamiento crítico a la organización desigual de los poderes entre hombres y mujeres, en beneficio de los primeros. Si las mujeres de los pueblos originarios le llaman feminismo o no, en buena medida, es un problema de traducción. ¿Qué es el feminismo? ¿Una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para el bienestar de las mujeres y en diálogo entre sí para desteejer los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos cuantas formas de construcción política de mujeres existen. En cada pueblo, desde precisas prácticas de reconocimiento de los propios valores (Gargallo, 2014: 11).

Entender el feminismo desde un punto de vista multicultural, pensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género y, sobre todo, comprender el feminismo como una práctica socio-discursiva que contribuye a la construcción de los sujetos y de la experiencia feminista misma, son premisas desde las cuales este trabajo se acerca a lo feminista a partir de los conocimientos situados y reconociendo que “la consecuencia del desafío de las cartografías modernas es la complejización de las relaciones entre identidad y acción, cuerpos y lenguajes”, lo que no supone negar la política y los cuerpos, sino que por el contrario “profundiza en los términos sobre los que se articulan” (Casado, 2003: 65). Como matiza también oportunamente Nathalia Jaramillo: “hablar de feminismo decolonial no es negar ni redefinir antagonismos entre los sexos creados socialmente; es un intento de revelar las maneras intrincadas y sublimes de colonización interna que toman forma dentro de las comunidades” (2014: 6). Estas



son las razones por las que esta investigación se adhiere también a la propuesta de Haraway sobre los conocimientos situados y a la representación del objeto del conocimiento como actor y agente, “no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento “objetivo” (Haraway, 1995: 341). En conclusiones, consideramos con la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes que “toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo” (cit. en Gargallo, 2014: 21), también en el caso de las mujeres saharauis.

## **6. REFORMULACIONES FEMINISTAS A LAS PROPUESTAS DESCOLONIALES DESDE EL FEMINISMO DESCOLONIAL LATINOAMERICANO<sup>69</sup>**

Las convergencias y divergencias epistemológicas del pensamiento feminista no sólo han ocurrido en sus vaivenes con la poscolonialidad o la posmodernidad, sino también respecto a la misma propuesta descolonial (M/C/D). Como hemos visto, aunque Walter Mignolo reconoce que Gloria Anzaldúa le abrió las puertas a la epistemología fronteriza, teóricas feministas latinoamericanas han puesto sobre la mesa las carencias que el pensamiento descolonial contiene sobre temáticas como género y sexualidad. Principalmente, esta tarea la ha realizado la filósofa argentina María Lugones, quien pertenece al grupo M/C/D, mediante su concepto “colonialidad del género” (2011), denunciando el tratamiento del sexo y del género como limitado en el análisis de Quijano. Además, las relaciones entre colonialidad y género también han sido analizadas por otras autoras latinoamericanas como Breny Mendoza (2010) o Rita Laura Segato (2011). En la estela de la genealogía crítica feminista antes presentada, todas coinciden en corregir la Colonialidad del Poder<sup>70</sup> de Aníbal Quijano (1992 y 2007) y otras aportaciones de teóricos descoloniales, como Enrique Dussel (2006), quien mantiene la dicotomía público y privado en sus teorizaciones sobre la emancipación social.

### **6.1. Colonialidad del género en María Lugones**

---

69 Para un acercamiento hacia las principales críticas descoloniales al feminismo latinoamericano por su carga eurocéntrica, ver por ejemplo Gargallo (2006 y 2014), Curiel (2007 y 2010), Espinosa Miñoso (2009 y 2014), así como y Espinosa Miñoso y Castelli (2011).

70 Esta idea fue teorizada por Aníbal Quijano como un nuevo patrón de poder mundial que emergía a partir de la “Conquista de América” en 1492, al converger, de un lado, la codificación de las diferencias entre conquistados y conquistadores en la idea de “raza” —por primera vez en la historia—; y de otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. En la intersección entre “raza” y las formas de control del trabajo en torno al capitalismo se fundamentaba la nueva colonialidad del poder. Para Quijano, el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos, ver Quijano (1992 y 2007).

María Lugones define la colonialidad de género como el “análisis de la opresión de género racializada y capitalista como interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes...” (2011: 110) y el feminismo descolonial como “la toma de conciencia de un sistema de género basado en la dicotomía humano-no humano y la reducción de las gentes y la naturaleza a cosas “sin género” para el uso del hombre y la mujer eurocentrados y capitalistas” (2012: 135 y 136). Su tesis central es que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género — ambos son ficciones poderosas” (2008: 94), en respuesta a cómo Quijano eliminó el sexo y el género como elementos constitutivos del capitalismo.

Quijano considera que aunque las poblaciones siempre han sido clasificadas por la edad, el género y el trabajo, la inserción de América en el capitalismo mundial moderno/colonial a partir de 1492 supuso la aparición de la “raza” y su uso como criterio de clasificación social (1992 y 2007). Desde entonces, en el capitalismo mundial, las relaciones conflictivas de explotación/dominación oscilan en torno a tres instancias centrales: trabajo, género y raza, no siendo la edad insertada en las relaciones sociales de poder de la misma manera (aunque sí en determinados ámbitos del poder).

Ahora bien, mientras el teórico peruano considera el sexo y la edad como atributos biológicos diferenciales, aunque hayan sido elaborados posteriormente como categorías sociales; la fuerza de trabajo y el fenotipo no serían atributos biológicos en ningún sentido, sino más bien constructos reflejos de las relaciones de poder sociales (Quijano, 2007: 93-126). De este modo, Quijano otorga una centralidad primordial al trabajo en las relaciones de explotación/dominación en razón de su continuidad, frente a una explotación sexual que él considera discontinua. Afirma, además, que las tres instancias se articulan a su vez en torno de dos ejes: el primero de ellos referido al control de la producción de recursos de sobrevivencia social, es decir, el control de la fuerza de trabajo y de los recursos y productos del trabajo, incluidos los recursos naturales, que se institucionaliza como propiedad; y en segundo lugar, el control de la reproducción biológica de la especie, mediante el control del sexo y sus productos (placer y descendencia) en función de la propiedad. Y será a través de estos dos ejes, como se incorporará también la “raza” al capitalismo eurocentrado.

De este modo, “el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas [...] y la colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común” (Quijano, 2007: 115). Por tanto, será imposible comprender la matriz colonial del poder sin tener en cuenta la heterogeneidad de la clasificación social universalizada de un lado, y discontinua de otro, dada la diversidad de variables y posibles combinaciones de jerarquización social que la fundamentan y despliega.

Para Lugones, la interseccionalidad en los feminismos de las mujeres de color en

EE.UU. nos dice algo más que la lógica de los ejes estructurales de Aníbal Quijano, a quien critica por no advertir que él mismo está presuponiendo y biologizando una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos, ya que naturaliza la organización en términos de género como heterosexual, dimórfica y patriarcal, correspondiendo estas características más bien al “género” como categoría impuesta en el proceso colonial (Lugones, 2008: 78).

En el patrón de Quijano, escribe Lugones, aún cuando se muestra “el género constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder [...] el género parece estar contenido dentro de “la organización de aquel “ámbito básico de la existencia” que Quijano llama sexo, sus recursos y sus productos” (Ibid.: 82), presuponiendo el sexo como atributos biológicos incuestionables (a diferencia del fenotipo, que no tiene consecuencias en la estructura biológica de la persona) y caracterizando “la colonialidad de las relaciones de género” como fundadas alrededor del eje de la colonialidad del poder y su clasificación racial.

Para fundamentar su réplica a Quijano, Lugones acude a los estudios sobre intersexualidad que desvelan la asignación del sexo biológico como construida socialmente y la antecendencia del género a los rasgos “biológicos”, así como al reconocimiento de que en sociedades tribales precoloniales los individuos intersexuales fueron reconocidos sin ser asignados a la clasificación sexual binaria. A partir de las investigaciones antropológicas de Oyewumi (1997) y Allen (1992), Lugones argumenta que la colonialidad de género va mucho más allá de la organización de la reproducción, infiltrándose en todos los aspectos de la vida y transformando sociedades tribales donde prevalecía el igualitarismo ginecrático y no-engenerizado, dándose una importante pérdida de poder espiritual, económico, político y social para las mujeres. En este sentido, la feminista nigeriana Oyewumi afirma que uno de los primeros logros del estado colonial fue la creación de “mujeres” como categoría. En esta involución de derechos de las “nuevas mujeres” en el proceso de colonización, se estableció la complicidad entre los machos colonizados y los colonizadores occidentales para debilitar el poder de las mujeres (Lugones, 2008: 82 y ss.). Además, le critica a Quijano haber asumido la disputa entre hombres sobre recursos que siempre son femeninos. Es decir, ni las mujeres disputarían, ni los hombres serían recursos, con lo que “las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva” (Ibid.: 84).

Según Lugones, el análisis de la nigeriana Oyewumi, frente al de Quijano, nos permite “ver la inferiorización cognitiva, política y económica, como la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo” (Ibid.: 89), y denunciando así que “el colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales” (Ibid.: 90). Así, considera que

la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder, como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género.

En conclusión, su propuesta es comprender la construcción diferencial del género en términos raciales, es decir, no pensar el género sólo desde el control sobre el sexo, sus recursos y sus productos, sino pensar también el trabajo como engenerizado y racializado simultáneamente; tener presente la articulación entre trabajo, sexo y colonialidad del poder (Ibid: 99). Por eso, Lugones afirma que “no hay despatriarcalización sin descolonización que no sea racista” (2012: 129). De ahí que Ochy Curiel afirme que “el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada” (Curiel, 2007: 100).

## **6.2. La invisibilización del género en la epistemología del sur en Breny Mendoza**

La teórica feminista hondureña Breny Mendoza denuncia el nuevo ethos masculino en la epistemología del sur a través de su crítica frente a dos autores bastante reconocidos de la teoría decolonial, Aníbal Quijano y Enrique Dussel (2010). Respecto del primero argumenta que “ignora por completo “la idea de género”, que se produce concomitantemente con la idea de “raza”, al no tener en cuenta la asociación entre la idea de “raza” que surge en la conquista de América con la “caza de brujas”<sup>71</sup> llevada a cabo por la Santa Inquisición y el protestantismo en Europa” (Ibid.: 24). Afirma la autora que para generalizar el trabajo asalariado denominado como libre, se necesitó primero de una domesticación de las mujeres en la metrópoli y, posteriormente, someter a ese régimen de género a las mujeres en las colonias (Ibid.: 25). De este modo, argumenta que, si bien el contrato sexual de Carol Pateman (1995) ignoraba la raza y la colonialidad del poder, es decir, la definición racializada del trabajo asalariado que fue pactada entre hombres capitalistas y obreros de origen europeo, ambos blancos; por su parte, la estratificación racial del trabajo en Quijano ignora la dimensión de género que implicó la domesticación de las mujeres y su relegación al ámbito privado. De este modo, sería posible hablar no sólo de la colonialidad de género, sino también de la colonialidad de la democracia liberal.

Para Mendoza, la fusión de la idea de raza y la idea de género fue clave para configurar la ciudadanía libre occidental vinculada al capitalismo y a la democracia liberal (2010: 26), lo que supuso implicaciones políticas a varios niveles. En primer lugar, sobre las alianzas entre mujeres y hombres blancos, donde ellas disputan a ellos el acceso al mercado laboral y el avance de sus derechos civiles a costa de la

---

71 Para un profundo estudio sobre la “caza de brujas” y su vínculo con la emergencia del capitalismo, ver Federici (2011).

explotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, lo que la autora denomina como una aceptación de los términos racistas del pacto que lleva a las mujeres blancas a considerar feminista, por ejemplo, participar en igualdad de condiciones de las guerras de agresión de sus gobiernos (Ibid.: 26-28). Se trataría, en palabras de Gargallo, filósofa de origen italiano asentada en México, de un feminismo para la gobernabilidad de las mujeres (2014: 44 y 45), o en el caso de Eisenstein, de un feminismo imperialista y neoliberal (2008).

En segundo lugar, se producen fisuras al interior de las sociedades coloniales, donde el pacto entre hombres colonizados y colonizadores dificulta profundamente la alianza entre mujeres y hombres en estas sociedades. Ya Lugones advertía cómo la subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados aceptaron para conservar cierto poder sobre sus sociedades, dado que la colonización implicó la pérdida de poder que las mujeres africanas e indígenas mantenían en relaciones relativamente igualitarias (Mendoza, 2010: 23).

En este sentido, Mendoza también critica las *Veinte tesis de política* de Dussel (2006), donde el filósofo de la liberación afirma que “lo privado es el espacio intersubjetivo que protege a los sujetos de ser observados y atacados por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos, y lo público como espacio intersubjetivo donde los sujetos se desempeñan en base a roles y se exponen a la mirada de otros actores de otros sistemas intersubjetivos” (Mendoza, 2010: 30), estableciendo así lo público como político por definición, y lo público político como único espacio donde es posible el cambio civilizatorio. Este planteamiento conlleva un retroceso en el pensamiento político según la autora, para quien “partir de una separación de lo público y lo privado conservaría para las feministas no sólo la colonialidad del género sino también la concepción liberal eurocentrada de la política que Dussel dice querer terminar” (Ibid.).

### **6.3. Colonialidad y género en Rita Laura Segato: influencias sobre el espacio público y doméstico**

Por último, la antropóloga argentina Rita Laura Segato también ha realizado importantes aportes sobre cómo las relaciones de género fueron modificadas por la episteme de la colonialidad (2011: 17-48). No considera el género como uno de los temas de la crítica descolonial, sino que más bien entiende que posee un estatuto teórico y epistémico propio como “categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno” (Ibid.: 31).

Partiendo de esta premisa, establece una útil tipología donde diferencia tres posiciones feministas al respecto. La primera de ellas sería la del feminismo eurocéntrico que comprende la dominación de género como universal y justifica así la posibilidad de exportar medidas localizadas a contextos diferentes. La segunda estaría representada por Lugones u Oyewumi, quienes afirman la inexistencia del género en el mundo precolonial y lo contemplan, por tanto, como categoría colonial. En tercer lugar, quienes argumentan un “patriarcado de baja intensidad” pre-colonial, donde se ubican la propia Segato y algunas investigadoras de los procesos de las mujeres en Chiapas (Ibid.: 31-33).

Para Segato, a diferencia de Lugones, sí existía una lógica de género pre-intrusión que ya era jerárquica y desigual y que, en contacto con el discurso igualitario de la sociedad moderna, se transmutó en un orden super-jerárquico, por dos razones fundamentales. En primer lugar, debido a la superinflación de los hombres, en tanto intermediarios con el mundo exterior, el de los blancos, y en segundo, la superinflación de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el consiguiente derrumbe y la privatización de la esfera doméstica (Ibid.: 34).

Sobre la primera razón argumenta la cooptación de los hombres en tanto clase que, históricamente dedicada a los asuntos públicos, pasan de hacerlo en una nomenclatura pre-intrusión a una nueva nomenclatura colonial. De este modo, “la posición masculina ancestral se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de la colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial/modernidad también lo hace” (Ibid.: 36). Paralelamente, ocurren procesos como la moralización de la sexualidad hasta entonces desconocida y la propia emasculación de estos mismos hombres que, dominados por los blancos, son obligados “a reproducir y exhibir la capacidad de control masculinista, en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo” (Ibid.: 38). Se trata, por tanto, de un proceso violentogénico que oprime del lado colonial y empodera en la aldea (Ibid.).

Una de las principales consecuencias de la intrusión, señala Segato, es la despolitización del espacio doméstico, que aunque históricamente sin presencia pública, sí era de obligada consulta. Se transita, de este modo, de un dualismo donde a pesar de las jerarquías había complementariedad y ambos términos —público y doméstico— tenían plenitud ontológica y política, hacia un binarismo donde un término suplementa y no complementa al otro<sup>72</sup> (Ibid.: 38). En el mundo andino, escribe Segato “si bien

72 Para profundizar en los conceptos de binarismo y dualismo y sus consecuencias epistémicas, ver Gargallo (2014: 80 y ss.).



hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan a la vida colectiva, atraviesa los dos espacios” (Ibid.: 39). Sin embargo, el mundo colonial y colonizado se caracteriza por el *totalitarismo de la esfera pública* (Ibid.: 35), que recordando a Dussel, sería el único legitimado para el hacer político.



# Capítulo III

## La Memoria histórica de la Herida Colonial Saharaui:

### De las experiencias coloniales a las experiencias de resistencia

#### 1. MEMORIA HISTÓRICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD

##### 1.1. Memorias fuertes y Memorias débiles

*“El verdadero frente contra la globalización  
está en los innumerables teatros locales  
de los movimientos que circundan el planeta”  
Spivak*

En “Historia y Memoria. Notas para un debate”, el historiador italiano Enzo Traverso define la memoria como “las representaciones colectivas del pasado que, forjadas en el presente, estructuran las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido; es decir, una significación y una dirección” (2007: 69). La memoria es así presentada como una cuestión altamente política que, individual o colectiva, siempre implica una visión del pasado mediada por el presente que configura de este modo las identidades. El autor denomina como memorias “débiles”, a las memorias a menudo ocultas o prohibidas de quienes han sufrido históricamente la violencia, en contraposición a las memorias “fuertes”, oficiales y mantenidas por instituciones y estados hegemónicos. Como afirma el propio Traverso, cuanto más fuerte es la memoria, más posibilidades tiene el pasado del cual es vector la memoria de ser transformado en historia (Ibid.: 88).

En efecto, como veremos a lo largo de la investigación, no sería posible explicar la construcción de la identidad saharauí ni su proyección política sin tener en cuenta las violencias recibidas, las resistencias ejercidas y las acomodaciones resultantes; pero tampoco sin los campos de experiencias previos al proceso colonizador, donde la cosmovisión nómada y beduina ofrecen constantes reinterpretaciones del imaginario nacionalista posibilitando nuevos horizontes de futuro a partir de unas y otras memorias “débiles”.

Para reconstruir la memoria histórica sobre el Sáhara Occidental es necesario reconocer la

violencia transgeneracional que se ha venido ejerciendo —y ejerce— sobre el pueblo saharai, aquello que Gimeno denomina “la violencia estructural de la represión colonial” (2007) y que desde los saberes descoloniales se identifica como la herida o diferencia colonial, cuya memoria incorpora, además de las experiencias de violencias coloniales, las estrategias de resistencia, acomodación y confrontación, la agencia política, en definitiva, desarrollada por hombres y mujeres saharauis ante estas violencias coloniales. Tal y como afirma la pedagoga y teórica decolonial Catherine Walsh “la Modernidad/Colonialidad sirve, de un lado, como perspectiva de análisis para los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónico del proyecto universal del sistema mundo, y de otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía” (2007: 104).

¿Qué hace que casi 40 años después la causa saharai siga viva? ¿Cómo se autogestiona la supervivencia física y cultural de un pueblo en una situación de refugio en la estéril *hamada* argelina durante 40 años? ¿Cómo es posible que los y las saharauis vuelvan una y otra vez a los campamentos desde la diáspora? ¿Qué hace a las y los activistas saharauis por los derechos humanos seguir confrontando pacíficamente el terror de las desapariciones y las torturas de la potencia ocupante? ¿Cómo hace el pueblo saharai para preñar de otros futuros posibles la (des)esperanza colectiva?

Sin duda, todas estas preguntas son también preguntas académicas nada despreciables si nos urge pensar la emancipación social contemporánea. Como apuntara Francesca Gargallo sobre los enfoques teóricos críticos que han reconocido la vinculación entre la cultura como factor histórico de resistencia y de proyección política,

A la vez, las teorías feministas de la diferencia sexual, la economía crítica de la dependencia, el posestructuralismo filosófico, las prácticas educativas descolonizadoras, el movimiento negro americano (antillano, estadounidense y brasileño, principalmente) y el antirracismo que se generalizó a raíz de sus planteamientos, los movimientos de liberación y disidencia sexual, los pensamientos que acompañan la lucha contra el ajuste estructural del neoliberalismo en Asia, África y América, los movimientos antisistémicos y sus masivas e indignadas protestas en Venezuela, México, Bolivia, Argentina, Grecia, Túnez, Egipto, España, las historiografías no hegemónicas y la antropología crítica, han desembocado en la afirmación de la cultura como un factor histórico de resistencia y de proyección política, propia de las teorías epistémicas postuladas desde las universidades indígenas interculturales (Gargallo, 2014: 43).

A pesar de la sistemática violación de los derechos humanos y del silencio internacional, con el devenir de los años la causa saharai ha girado hacia estrategias de reivindicación y resistencia pacífica reconocidas a nivel internacional como ejemplos de lucha por los derechos humanos. De hecho, “la presencia española y posteriormente la marroquí ha reforzado mucho los elementos culturales y ha fomentado una cultura de resistencia [...] hay un elemento que

permite la consolidación de una resistencia cultural: la memoria histórica. Hecho en el que la oralidad, elemento crucial de este pueblo, es la fuente fundamental de su historia y de su propia identidad” (Landa y Barona, 2011: 5).

Según los antropólogos Claudia Barona y Dockens-Gavito, refiriéndose al campamento de la dignidad creado a las afueras del El Aaiún ocupado en octubre de 2010 y brutalmente desmantelado un mes después por las fuerzas militares marroquíes: “Gdeim Izik es el resultado de años de movilizaciones que se han ido ajustando a las circunstancias, haciendo uso de la inventiva, la tradición y demás herramientas que les facilitarán una respuesta a cada acto emprendido. A lo largo de 35 años los saharauis han mantenido una lucha silenciosa que les ha permitido construir una organización social basada en la resistencia cultural” (2013: 221). En efecto, como desarrollaremos a lo largo de este capítulo, frente a las experiencias coloniales, la diversidad de estrategias de resistencias saharauis ha evidenciado múltiples formas de agencia en hombres y mujeres saharauis.

Como escribiera Herrera, “la creación de nuevos modos de reaccionar frente a los entornos de relaciones en los que vivimos es una exigencia de nuestra naturaleza de animales culturales” (2005: 44). Para el filósofo del derecho “pensar es pensar de otro modo” y de ahí la vinculación de su pensamiento con la noción de creatividad. Pensar es crear nuevos modos de presentar y afirmar públicamente nuestra disidencia contra los órdenes hegemónicos. Es crear lo nuevo, adaptarse conscientemente a las reglas del proceso cultural; en esto consiste el proceso de humanización de lo humano, que siempre se sitúa en un plano inmanente y material,

Pensar los derechos humanos, desde este plano de inmanencia, nos lleva a integrar dentro de su concepto, no sólo formas y procedimientos que reúnen a individuos, grupos o Estados bajo formas de denuncias mutuas ante las Cortes Internacionales de Derechos Humanos, sino también la exigencia de construcción de lugares de encuentro en que todas y todos los que participen puedan hacer valer sus propuestas y sus diferencias. Lugares de encuentro de seres humanos *empoderados*, es decir, de individuos y grupos que gocen de un conjunto de condiciones basadas en tres especificaciones de la igualdad: igual valor, igual racionalidad e igual autoridad (Herrera, 2005: 46).

Sin renunciar a las formas tradicionales de tratar teórica y prácticamente los derechos humanos, pero trascendiendo el callejón sin salida que suponen las complicidades estructurales entre las normas jurídicas existentes y las exigencias de continuidad del estatus quo dominante, Herrera nos invita a “reapropiárnoslas crítica y contextualizadamente, ampliando sus deficiencias y articulándolas con tipos de prácticas de mayor contenido, político, económico y social” (2005: 49). De este modo se abren nuevas áreas posibles de actuación no limitadas a la búsqueda del respaldo de las cortes internacionales de justicia, ya que “los derechos humanos no sólo se logran en el marco de las normas jurídicas que proporcionan su reconocimiento, sino también, y de un modo muy especial, en el de las prácticas sociales de ONG’s, de asociaciones, de movimientos sociales, de sindicatos, de partidos políticos, de iniciativas ciuda-

danas y de reivindicaciones de grupos” (Herrera, 2008: 65). La gran diversidad de estrategias de resistencia que en el plano cultural viene implementando el pueblo saharauí conecta con la noción de derechos humanos como “procesos culturales de lucha por la dignidad humana” (Herrera, 2005 y 2008). En palabras de Gargallo: “Esta idea de cultura apunta a la valoración del cuerpo, de la memoria y de la diferencia, entendidos como lo que no coincide con el sujeto racional autocontrolado de la masculinidad dominante, presentado como norma estética, ética y política” (Gargallo, 2014: 44).

En esta reflexión sobre la potencialidad política de la creatividad cultural, Claudia Korol, reconocida feminista argentina con una larga trayectoria en el ámbito de la educación popular y gran conocedora de las resistencias latinoamericanas, nos señala que la creatividad es la única manera de promover activamente la descolonización activa que permite cuestionar la marca eurocéntrica e imperialista de los saberes que reproducen la subordinación neocolonial,

La lucha contra la enajenación y contra la nación ajena, son dos caras de un mismo proceso de recuperación de soberanía de nuestras vidas, de nuestros proyectos culturales, de nuestros territorios y de nuestros cuerpos. Y no se resuelve en un panteón simbólico, sino en el proceso activo de creación de una nueva materialidad de territorios habitados por sueños y actos, por derechos conquistados, por libertades vividas, por riquezas distribuidas, y por la capacidad efectiva de volvernos protagonistas de nuestra propia historia individual y colectiva (Korol, 2010: 17).

En el caso saharauí, la ocupación militar marroquí que desde 1975 se da sobre el territorio saharauí implica la presencia de una nación ajena, que Gimeno caracteriza como una invasión ilegal que viola el derecho internacional y reproduce una situación de “apartheid”, “saqueo”, “genocidio”, “etnocidio” y “epistemicidio” (Gimeno, 2015).

En su texto *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Boaventura de Sousa Santos (2010) nos recuerda que tras los fracasos del lenguaje de la revolución y del socialismo, “las fuerzas progresistas se encuentran en la actualidad, teniendo que recurrir a los derechos humanos a fin de reconstituir el lenguaje de la emancipación [...] como si se acudiera a los derechos humanos en busca de apoyo para llenar el vacío dejado por las políticas socialistas” (Ibid.: 83). Para que ocupen efectivamente ese vacío y los derechos humanos podrán colocarse al servicio de una política emancipadora, según Santos, se debe trascender una política de derechos humanos hegemónica y liberal. De este modo, frente a la idea de los derechos humanos como localismo globalizado, es posible que sean concebidos como una modalidad de “cosmopolitismo subalterno e insurgente [...] como una globalización desde abajo” (Ibid.: 87), lo que necesita que sean concebidos como multiculturales desde un “multiculturalismo progresista” entendido como “precondición para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos de nuestro tiempo” (Ibid.).



De este modo, el vínculo entre resistencia, cultura y luchas contrahegemónicas hace que la propuesta de recuperar las memorias de las experiencias de resistencia saharauis, en especial las de las mujeres, frente a las experiencias de violencia colonial, sea una propuesta de indagación metodológica en la herida colonial saharauí, pero también un ejercicio de recuperación de aquellas memorias consideradas débiles y que contienen valiosos aportes tanto para la memoria de la resistencia local, como para una política global contrahegemónica.

## **1.2. El pensamiento crítico fronterizo como método**

La geo-política del conocimiento y corpo-política del conocimiento son “instancias de apropiación por parte de actores epistémica y ontológicamente racializados que en lugar de hacer méritos para ser aceptados en la sociedad que los y las niega, optan por la trayectoria descolonial, esto es, optan por el desprendimiento en vez de la asimilación en inferioridad de condiciones, aunque pueden obtenerse algunos beneficios materiales” (Mignolo, 2010: 44). Ambas nociones nos proponen atender al conocimiento generado por sujetos cuyas propuestas responden a la desidentificación como sujetos imperialmente negados y cuya política decolonial incide en el control de la política neoliberal y el capitalismo (Mignolo, 2010: 36).

Hablamos por tanto de ubicaciones epistemológicas, las epistemologías de la exterioridad y de las fronteras, entendida la exterioridad no como un afuera absoluto del capitalismo y la modernidad, en el sentido de afuera ontológico, sino más bien como el afuera conceptual creado por la retórica de la modernidad. En este sentido concreta Mignolo que “las teorías críticas descoloniales emergen de las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades (árabe, aymará, hindi, créole francesa e inglesa en el Caribe, afrikaan, etc.) que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad” (2010: 27), así como de “la religión islámica o los conceptos indígenas de organización social y económica, etc.” (Ibid.: 43).

En este sentido, la geo-política del conocimiento “afirma saberes contruidos en distintas ubicaciones históricas”, invirtiendo así la geografía de la razón y recuperando la agencialidad histórica, política y epistémica de las personas, colectivos o foros que están “fuera del corazón del Imperio [...] corazón que se apropió del concepto de razón” (Ibid.: 45). Es decir, la geo-política del conocimiento recupera la localización histórica y la autoridad de la enunciación negadas. No ir en esta dirección, argumenta Mignolo, implicaría tener que asumir que “el imperio”, “[...] se ocuparía de la salvación por conversión o por desarrollo; de la represión, el control, la opresión y finalmente se ocuparía también la emancipación, la liberación y la descolonización. El resto del planeta deberá esperar órdenes de quienes, investidos de razón (y auto-legitimación) indiquen cuales son los caminos para salvar la humanidad mediante la confesión, el desarrollo o la revolución” (Ibid.).

Por su parte, la corpo-política del conocimiento fue sugerida por Grosfoguel para visibilizar el cuerpo, en concreto, el color y el sexo del cuerpo pensante, desvelando simultáneamente “la corpo-política blanca, masculina, heterosexual invisibilizada tras las políticas hegemónicas del conocimiento de la modernidad europea” (Mignolo, 2010: 41). Geo-política y corpopolítica, contrariamente, parten de la subjetividad y de los afectos, es decir, de la subjetividad marcada por la colonialidad del ser y del saber que “se rebela frente a la ocultación (no represión) de la preferencias personales bajo las normas disciplinarias de la ego-política” (Ibid.: 48). De este modo, la inscripción corpo-gráfica retoma la etnicidad racializada, el género y la sexualidad patriarcalizada (Ibid.: 94).

Bajo el punto de vista de Quijano (2007), la relevancia de la “raza” en el imaginario mundial está fuertemente conectada con su implicación material con el cuerpo humano. Es en el cuerpo humano donde finalmente las relaciones de poder actúan, desde el hambre y la malnutrición hasta la explotación laboral, sexual o el castigo violento, la masacre o la represión. Así, las categorías de “raza”, etnia o género nos resitúan finalmente en el cuerpo; por eso, la lucha contra el racismo es elemental en la lucha anticapitalista, y escribe en ese sentido:

Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la “corporeidad”, en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a ese resultado (Quijano, 2007: 124).

Como ya se expuso en el apartado relativo a la epistemología feminista sobre la necesidad de un conocimiento localizado y situado, la geo-política y la corpo-política del conocimiento son propuestas para entender el conocimiento corporalizado y contextualizado políticamente. Estas categorías apuestan, así, por una investigación localizada que permita entender cómo y por qué se da una clasificación social en un contexto geográfico e histórico determinado y cómo opera la interacción de los diferentes factores,

[...] toda posible teoría de la clasificación social de las gentes requiere, necesariamente, indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad específica. Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente observables y diferenciables, son *resultado* de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. Se puede partir de éstas para un primer momento y un primer nivel de aprehensión de las relaciones de poder, pero no tiene sentido hacer residir en ellas la naturaleza de su lugar en la sociedad

(Quijano, 2007: 114 y 115).<sup>1</sup>

Por último, considero interesante señalar cómo desde la propuesta decolonial se ha tratado el debate en torno al privilegio epistémico. En este sentido, se afirma que el privilegio lo tiene en realidad la epistemología moderno/colonial y quienes la sostienen; y que, de hecho, habitar historias coloniales no garantiza ser “mejor” o más “bueno”. No obstante, lo que sí nos ofrecen la geo-política y la corpo-política del conocimiento es un “marco-otro de conciencia en el cual y a partir del cual se perciben los sentidos del mundo que no pueden ser subsumidos por y bajo la conciencia y la sensibilidad que se ha producido en las formas de vida social y las instituciones dentro del imperio” (Mignolo, 2010: 48).

En definitiva, no se trata tanto de un “reclamo de privilegio epistémico de la minoría, sino de *su Derecho Epistémico*, que ejercido como tal tiene el potencial descolonial frente a la asimilación”<sup>2</sup> (Ibid.: 33). Con otras palabras, se trata de un reclamo de “equivalencias e igualdades epistémicas” (Ibid.: 48). De este modo, el pensamiento fronterizo, como exterioridad a la modernidad y a la posmodernidad, se convierte en método que emerge de la frontera entendida ésta en la barra que separa y une colonialidad/modernidad y basado en la experiencia común descolonial de gran parte del planeta arraigada en la pluriversalidad de sus experiencias locales. De este modo,

El pensamiento crítico fronterizo nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las diferencias coloniales e imperiales. El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluriversalidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto universal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro. El problema no es que sea de un extremo, el otro o del medio, sino del pensamiento único, de la imposibilidad de pensar que es necesario un liderazgo global para que el mundo no se caiga. Si la subjetividad que generó el capitalismo y que el capitalismo contribuye a mantener en el liderazgo de los pocos que defienden sus intereses como si fueran los intereses del mundo, se mantiene, entonces no habrá posibilidad alguna de construir un mundo pluriversal (Mignolo, 2010: 122 y 123).

### 1.3. Herida Colonial y Pensamiento Fronterizo Saharaui

*La herida colonial es el espacio desde el cual,  
más que crear una filosofía de la liberación,  
se trata de liberar a la filosofía*  
Walter Mignolo

1 Las cursivas son del autor.

2 Las cursivas son del autor.

En su libro *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (2012 [1987]) se refiere a la frontera de 3.140 kms. que separa Estados Unidos de América Latina como “una herida abierta”, una frontera material que usará metafóricamente para referirse a la frontera sexual, identitaria, lingüística, etc. El pensamiento descolonial es, particularmente, un pensamiento fundamentado en la diferencia colonial y en la herida colonial como elementos genealógicos comunes, herida basada en el pensamiento de la chicana. También el sujeto epistemológico del pensamiento descolonial es el sujeto colonizado y el Ser Decolonial, el No Ser, el Damné de Franz Fanon (2009).

En palabras de Mignolo, la herida colonial<sup>3</sup> es “la localización tanto física como imagina-

3 Según Mignolo fue Bartolomé de Las Casas quien se encargó de diseñar la diferencia colonial y la diferencia imperial en el siglo XVI. Sus definiciones de los cuatro tipos de bárbaros y su definición de “barbarie negativa” presuponen ciertas operaciones epistémicas que posteriormente se darán por sentadas, a saber: la colonización del tiempo, la colonización espacio y la emergencia del “primitivo” en el tiempo (2003: 40-45), que expone-mos a continuación. Bartolomé de Las Casas identificó cuatro tipos de “bárbaros” en su *Apologética historia sumaria*: en primer lugar se refirió a la conducta extraña de un grupo humano identificada como desordenada e irracional bajo la creencia de una transición que va de la “naturaleza” a la sociedad superior organizada, idea desarrollada luego por Hobbes y Locke; en segundo lugar, todos aquellos que carecen de “locución literal” que corresponda a su lenguaje, de escritura alfabética, teniendo como referente la importancia que el Renacimiento otorgó a la letra escrita, a la gramática y a la escritura alfabética, entendida esta como la griega, latina y la de las lenguas vernáculas de la cristiandad católica y protestante; el tercer tipo se refiere a la ingobernabilidad, aquellos que no pueden gobernarse a sí mismos; y por último, en cuarto lugar, quienes carecen de la “verdadera” religión y de la fe cristiana, por lo que todos los infieles son bárbaros, asumiendo que, a excepción de la cristiandad, no hay nación que no tenga una “carencia”, a pesar de que Las Casas reconozca que a su vez puedan ser “sabios, prudentes y filósofos políticos”. En cuanto a la “barbarie negativa”, como quinto tipo, que transversaliza a los cuatro anteriores, alude a todo tipo de bárbaro que se opone a la fe cristiana. En conclusión, las carencias definen los cuatro primeros tipos, correspondientes a la “barbarie contraria”, mientras el quinto viene definido por el odio y la envidia hacia la cristiandad. Todo este aparataje ideológico continuará presente entre otros, en Locke y Kant (Mignolo, 2003: 36-39). De este modo, la colonización del tiempo fue establecida en el siglo XV en el Renacimiento cuando este se adjudica su propia modernidad a través de la invención de la “edad media”, a su vez precedida por una “edad antigua” anterior —Roma y Grecia—; configurando las tres una línea temporal en orden descendente. En segundo lugar, la colonización del espacio fue construida sobre el concepto de “bárbaro” tanto imperial como colonial. El turco del Imperio otomano o el moro del Imperio Islámico son “bárbaros” imperiales, pues la cristiandad occidental europea del siglo XV y XVI sabía que no era “superior” a esos imperios. La única superioridad que reclaman en la primera etapa de la modernidad es la religiosa, por lo que Las Casas defenderá a toda costa la conversión, aunque fuera pacífica. Por último y en tercer lugar, desde el siglo XVIII, la colonización del tiempo y del espacio convergen transformando al “bárbaro” en el espacio en el “primitivo” en el tiempo. Esta transformación originó la tesis de la “negación de la contemporaneidad” en la antropología (Johannes Fabian, 1983). Es por eso que para Mignolo, entre otros autores y autoras decoloniales, la diferencia colonial no se trató de una invención del siglo XVIII noreuropeo, como apuntarían teóricos de la subalternidad como Rajanit Guha en su estudio sobre Hegel (Mezzadra, 2008: 18), sino una invención de la cristiandad del sur en el siglo XVI. De hecho, nos advierte Mignolo “los únicos “bárbaros” sujetos a la cristianización/colonización fueron los indios de la Indias Occidentales (las incas y aztecas); la diferencia colonial en el siglo XVI se construyó sola y únicamente sobre la experiencia indiana, el resto fueron “bárbaros imperiales”; pero en el siglo XVIII ocurrió una transformación radical en el imaginario del sistema mundo moderno/colonial construido en

ria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempo a lo largo del planeta” (Mignolo, 2003: 8). Es decir, la herida colonial es la grieta constituida por el poder que simultáneamente permite y genera experiencias de contestación y demarcación del mismo. Es por eso que como Escobar afirma “la diferencia colonial se convierte en un espacio epistémico y político privilegiado” (2003: 61). Esta misma línea de demarcación violenta colonial es denominada como “el pensamiento abismal” por Santos (2009: 160-212) y como la distancia entre el Ser y el No Ser, por Frantz Fanon (2009). Mostrar la herida colonial es también una puesta en práctica de aquello que Dussel (2000) definía como “la negación de la negación del mito de la modernidad”, para lo que era necesario una doble negación (la negación de la negación del otro en la modernidad colonial) para hacer emerger la afirmación del otro.

Para eso, el giro epistémico decolonial necesariamente implicará una desobediencia epistémica que se desprenda de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad, y que persiga la decolonialidad del poder abriendo la posibilidad de formas de vidas-otras que trascienden el pensamiento único<sup>4</sup> eurocéntrico y posibiliten otras epistemologías posibles (Mignolo, 2010). De este modo, la propuesta decolonial se corresponde así con las variadas y múltiples oposiciones planetarias a ese planteamiento único; es por tanto un pensamiento pluriversal y no universal, que como señalaba Grosfoguel “no responde a una ubicación inherentemente o naturalmente descolonial, sino que más bien se trata de una posicionalidad epistémica relativa a unas relaciones de poder entre sujeto colonizado y colonizador particulares” (Lamus, 2007: 232).

La violencia colonial sobre el pueblo saharauí, generación tras generación, ha abierto una herida donde las violencias producidas por las experiencias coloniales son respondidas con la producción de prácticas y experiencias de resistencias, re-existencias y de agencia saharauí. Este espacio político y epistémico es la herida o diferencia colonial de donde emerge lo que denominaremos en este trabajo el pensamiento fronterizo saharauí.

El pensamiento fronterizo se nutre y se alimenta de las memorias de las prácticas de resistencia con vocación descolonial es, por tanto, la consecuencia lógica de la diferencia o herida colonial y la respuesta a la diferencia colonial “desde abajo”, desde el lugar de enunciación fracturado que supone la perspectiva subalterna. Por tanto, para comprender ambas nociones

---

el siglo XVI: los bárbaros en el espacio pasaron a ser los primitivos en el tiempo, que fue paralela a un nuevo discurso sobre el “Nuevo Mundo” convertido en la juventud de la historia y de la naturaleza indomable, paralela a la barbarie y a lo primitivo. La rearticulación de la diferencia colonial en el Nuevo Mundo se hizo en francés, inglés y alemán; no ya en español, italiano o portugués. De este modo, a partir del siglo XVIII la diferencia colonial se extiende a la mayoría de las áreas del planeta” (2003: 42).

4 Este pensamiento único eurocéntrico no hace referencia a la idea de pensamiento único utilizada por Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique*, sino más bien a todo el linaje de pensamiento eurocéntrico que justificando o criticando la colonialidad, o con la mirada reducida al obrero europeo, no es capaz de comprender otras formas posibles epistémicas (Mignolo, 2010: 24).

en el caso saharai, hay que comprender la herida colonial saharai como aquella producida por la violación sistemática de los derechos humanos sobre los cuerpos, el territorio y la cultura saharais, a partir de las experiencias coloniales. Ante la herida, el pensamiento fronterizo saharai se articula a partir de las experiencias de resistencia que ha venido implementando históricamente el pueblo saharai ante la violación transgeneracional de los derechos sobre sus cuerpos, su territorio y su identidad cultural, garantizando su “derecho a ser contra la perfidia global y colonial” (Laabeid, 2006: 85).

Para fortalecer las memorias débiles es necesario entonces establecer “infraestructuras de escucha” para los grupos subalternos (Spivak, 2010) y “actitudes de escucha horizontal” (Gargallo, 2014) hacia los discursos de quienes han experimentado la herida colonial, porque son ellos y ellas quienes han generado el conocimiento que implica su propio pensamiento fronterizo. Es aquí donde se revela la importancia de comprender la función social de la memoria, que en el caso saharai, atiende especialmente al colonialismo y a las violaciones de los derechos humanos. En *“Sáhara Occidental: memorias coloniales, miradas postcoloniales”*, Correale y Gimeno escriben al respecto,

En todos los casos la memoria y la producción de la memoria se convierten en piezas claves de la interpretación y significación de los procesos del colonialismo. Dicha producción así como los marcos de referencia en que cobra sentido son siempre plurales, diversos, conflictivos y contestados. En el caso del Sahara Occidental estas características están aún más presentes no solamente por que el conflicto entre el Reino de Marruecos y el Frente Polisario sigue activo, sino porque las “memorias históricas” son parte de lo que está en juego en la contienda, así como demuestran las fosas comunes descubiertas en el septiembre de 2013 cerca de la ciudad de Smara, en los territorios ocupados por un equipo de investigación y forense de la Universidad del País Vasco. Las fosas contienen los restos de ocho ciudadanos saharais ejecutados por las Fuerzas Armadas marroquí el 12 de febrero de 1976. En relación a cuatro de ellos, el Gobierno de Rabat pretendía haber arreglado la cuestión en el informe redactado por la Instancia Equidad y Reconciliación (IER) de 2006, afirmando que sí habían sido arrestados en aquel día pero habían muerto durante el periodo de detención en un cuartel militar. Las autoridades marroquíes ocultaban así su ejecución (2015: 7).

#### 1.4. Verdad, Justicia y Reparación: una memoria pendiente

*Quizás nunca estamos más vivos, nunca tenemos más  
conciencia de la vida, de la vitalidad de las cosas,  
que en los bordes, en las fronteras, en las crisis*  
Juan Carlos Gimeno

*El Oasis de la Memoria* (Martín Beristain y González, 2012) analizó los mecanismos internacionales creados por Marruecos ante la sistemática situación de vulneración de derechos humanos sobre el pueblo saharai desde 1975. En concreto, el Comité de Arbitraje de 1999,



centrado en la concesión individualizada de indemnizaciones y la creación unilateral en el año 2004 de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER, en adelante) frente a las violaciones masivas cometidas en los conocidos como los “años de plomo” en el reinado de Hassan II entre 1956 y 1999. Según los autores y autoras del informe, ninguna de estas medidas se ajustó a los mínimos estándares internacionales de justicia transicional<sup>5</sup>, por lo que el Alto el fuego de 1991 no supuso un plan de paz acompañado de medidas de investigación en una dirección encaminada a la Verdad, Justicia y Reparación. Recordemos que en el marco de este enfoque,

Los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y las reparaciones son, de hecho, un continente nuevo en la discusión internacional sobre transiciones del autoritarismo a la democracia y de la violencia a la paz. Se podría decir que la ubicación de esos derechos en el núcleo de la imaginación pública contemporánea procede de una vigorosa transformación en el orden de la cultura, aun antes que en los ámbitos del derecho y de la política. Se trata de un último avance del humanitarismo, aquella revolución de la sensibilidad moral mundial cuyo punto de partida se identifica (Reátegui, 2011: 362).

Entre las razones para la denuncia de ausencia de Verdad, Justicia y Reparación puede leerse literalmente en el informe: “Los mecanismos de la llamada justicia transicional en el caso del Sáhara Occidental, como la existencia de la IER (2004/2006) o el pago de algunas indemnizaciones a las víctimas de algunas violaciones, no han tenido un marco de reconocimiento de los derechos de las víctimas. La propia IER fue una comisión marroquí que no contó con ningún delegado saharauí ni una discusión con la población saharauí. El informe de la IER no recoge los estándares internacionales respecto a las comisiones de la Verdad. No puede encontrarse en su informe una estadística de los datos sobre las víctimas, ni siquiera cuántos hombres y mujeres dieron su testimonio a la IER, o la tipología de las violaciones analizadas. No pueden leerse los testimonios de las víctimas, ni se analizan los patrones de la violencia contra la población civil, ni se hacen recomendaciones respecto a la obligación de enjuiciar y sancionar a los perpetradores a las reformas de los servicios de seguridad” (Martín Beristain y González, 2012: 32). De hecho, en el caso de la IER, a pesar de los intentos, de las ocho audiencias públicas previstas, la de El Aaiún fue la única suspendida por la Intifada de 2005, y aunque el 25% de las demandas presentadas ante la instancia procedían del Sáhara, no existió representación adecuada de estas situaciones (Barreñada, 2012: s/p).

En última instancia, un abordaje serio y riguroso de las violaciones de los derechos humanos en el Sáhara Occidental pasa por reconocer esta situación de derechos humanos como la principal consecuencia y efecto de una política de “saqueo” que ha necesitado instaurar un “sistema de apartheid” (Gimeno, 2015: s/p). De hecho, el empeño de los medios de comu-

---

5 El enfoque de la Justicia Transicional propugna que en los procesos de transición política que emergen tras conflictos bélicos o dictaduras, “Verdad, Justicia y Reparación” pueden y deben convertirse en elementos centrales de la reconstrucción del tejido social, la participación política y las formas de organización de la sociedad. Para profundizar en las genealogías y propuestas de este enfoque (Reátegui, 2011 y 2011a).

nicación españoles por ocultar esta otra lectura de lo que en el Sáhara Occidental ocurre, es evidente:

Las pocas veces que aparece en los medios de información, el conflicto del Sáhara Occidental es tratado como un conflicto inter partes cuyo efecto principal es que casi 200.000 saharauis lleven 36 años en los campamentos de refugiados y refugiadas en Tindouf, Argelia; lo que a renglón seguido, explica la verdadera noticia informativa, el programa “Vacaciones en Paz” que trae aproximadamente 10.000 niños saharauis a veranear en España con sus familias de acogida. Sin embargo, hay dos enfoques claves del conflicto que nunca son visibilizados por los medios de comunicación: la expoliación de recursos naturales en los territorios ocupados, en el Sáhara Occidental, sustentada y garantizada por la ocupación ilegal del ejército marroquí; y la gravísima violación de los derechos humanos a la que es sometida la población saharauí en este territorio [...] consideramos que ambas situaciones están profundamente interconectadas y que son las dos caras de la misma moneda... (Medina Martín et al., 2011: 498 y 499).

Como afirmaba Traverso “... frecuentemente, hacer justicia significa también rendir justicia a la memoria. La Justicia ha sido, a lo largo del siglo XX, al menos desde Nuremberg, un momento importante en la elaboración de la memoria y en la formación de una conciencia histórica colectiva. La imbricación de la historia, la memoria y la justicia está en el centro de la vida colectiva” (2007: 92). Se trata entonces, desde nuestra perspectiva, de poder nombrar y reconocer las heridas coloniales, ante el silencio impune que cada vez profundiza más las heridas; de nombrar las violencias pasadas para poder evitar las futuras y entender así la violencia colonial como un hecho estructural que nos divide impidiendo la convivencia del “nosotros”. Como aparece en la investigación citada arriba, recuperar la memoria de las violaciones de los derechos humanos sobre el pueblo saharauí,

[...] no es una historia contra nadie. Es una historia que tiene que ser escuchada y tenida en cuenta para la búsqueda de salidas políticas al conflicto, la gobernabilidad de la región y el respeto a los derechos humanos en el Magreb. También es parte de una memoria colectiva más amplia que aún debe ser investigada, escrita y divulgada para que transforme la vida presente (Martín Beristain y González, 2012: 16).

### **1.5. La Colonialidad Global y la trampa de los derechos**

La epistemología descolonial usa el término de Colonialidad global como un concepto que niega que vivamos ahora en un mundo descolonizado y/o poscolonial, y considera que las estructuras de poder generadas en el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo, no sólo no han desaparecido por la descolonización, sino que siguen siendo elementos fundamentales para el neoliberalismo actual,

[...] la división internacional entre centros y periferias, así como la jerarquización, étnico-ra-

cial de las poblaciones, formadas durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los estados nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13 y 14).

Si la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, como afirman los y las autoras decoloniales, la modernización del proyecto neoliberal hoy implica necesariamente nuevas formas de colonización, nuevas formas de apropiación conjunta de la tierra, la fuerza de trabajo y del conocimiento de “los otros”<sup>6</sup> que han implicado varias transformaciones, entre ellas, la difusión del centro-periferia y los nuevos agentes políticos encargados de mantener la colonialidad global (Mignolo, 2003: 23).

En primer lugar, ya no se trata de una separación de los roles productivos tan manifiesta como la correspondiente a las diferentes antiguas colonias en otras épocas para el sistema capitalista, ahora periferias y centros son mucho más difusos<sup>7</sup>. En efecto, es hoy Marruecos y no España quien coloniza militarmente el Sáhara Occidental. Sin embargo, siendo el reino alauita socio preferente de la UE, las conexiones con los intereses económicos de los países hegemónicos son evidentes (Fernández Molina, 2013). Marruecos actúa en connivencia con los intereses del Norte Global<sup>8</sup>, a pesar de su propia experiencia de colonialismo como país

---

6 Mignolo explica esas otras formas de apropiación con los siguientes ejemplos: “La continua descalificación y la apropiación simultánea de los conocimientos “indígenas” (de las Américas, Australia o Nueva Zelanda) y el disimulo del “indigenismo” de los propios Europeos; la discriminación estadounidense hacia la inmigración, olvidando que Estados Unidos es un país fundado por inmigrantes; la negación del conocimiento farmacológico nativo, apropiado por las corporaciones farmacéuticas para producir fármacos “modernos” que “desprestigian” el conocimiento indígena, son casos contemporáneos en el cual la retórica de la modernidad no sólo justifica la apropiación de la tierra y de la fuerza de trabajo, sino de manera tardía pero no menos intensiva, el conocimiento de “los Otros”. Por esta razón, la geopolítica del conocimiento es una de las instancias en las cuales el hechizo se rompe y la lógica mercantil (con sus enormes consecuencias) emerge detrás de la retórica salvacionista” (2010: 43 y 44).

7 Mignolo nos explica esta primera modificación de la siguiente manera: “Hasta mediados del siglo XX, la diferencia colonial hacía honor a la distinción clásica entre centros y periferias. En la segunda mitad del siglo XX, la emergencia del colonialismo global gestionado por las corporaciones transnacionales, eliminó la distinción que había sido válida con respecto a las formas tempranas del colonialismo y de la colonialidad del poder. En el pasado, la colonialidad estaba ahí fuera, alejada del centro. Hoy todo eso ha acabado, tanto en las periferias del centro como en los centros de las periferias” (2003: 7). Es por eso que la perspectiva decolonial nos propone que la globalización deje de ser interpretada intra-modernamente como una universalización y radicalización de la modernidad que no permite exterioridad alguna ni cambio social; para ser re-pensada como una historia local particular que ha producido designios globales subalternizando las otras historias locales (Escobar, 2003: 58 y 59), en nuestro caso, la saharauí.

8 Recordamos que en este trabajo nos referiremos al Sur y al Norte desde una perspectiva simbólica a lo largo de todo el texto, usando las palabras de Boaventura de Sousa Santos cuando afirma que “el Sur es pues usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo”

africano.

Ya vimos cómo los Acuerdos Tripartitos de Madrid contenían el reparto de estas riquezas, permitiendo de facto que Marruecos obtuviese el control de los centros urbanos y económicos del Sáhara Occidental. En la actualidad, el reino alauita negocia y se beneficia directamente de la extracción de estos recursos naturales (fosfatos, pesca, arena, producción agrícola, agua, etc.) a pesar de que el Sáhara Occidental es considerado un Territorio No Autónomo, y por tanto, rigen el artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas y la Resolución 1514 (XV) de 14 de diciembre de 1960 de la Asamblea General de la ONU.

La Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General relativa a la cuestión de la puesta en práctica de la Declaración sobre la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales hace un llamamiento a los poderes administrativos para que garanticen que todas las actividades económicas en los territorios no autónomos bajo su administración no afecten de modo adverso a los intereses de los pueblos de dichos territorios, sino que se destinen, en su lugar, a ayudarlos en el ejercicio de su derecho a la autodeterminación. Estas disposiciones también contienen cláusulas diseñadas para la protección de los derechos inalienables de los pueblos de estos territorios a disponer de sus recursos naturales y al establecimiento y mantenimiento del control sobre el desarrollo futuro de estos recursos, además de tratar de la necesidad de proteger a los pueblos de los territorios sin gobierno autónomo de la explotación y el saqueo por parte de otros intereses económicos extranjeros.

Según la Resolución, la Potencia Administradora de un Territorio No Autónomo es responsable de asegurar que cualquier beneficio económico obtenido en su colonia debe beneficiar directamente a los habitantes de dicha colonia. Con otras palabras, un país no puede explotar los recursos naturales de un Territorio No Autónomo sin el consentimiento de los pueblos autóctonos y sin volver a invertir los beneficios de esta explotación en el propio territorio<sup>9</sup>. Por su parte, el artículo 73 de la Carta de las Naciones Unidas considera que los intereses de los habitantes de estos territorios tienen prioridad absoluta y la tarea de los poderes administrativos sobre tales territorios se considera como un “deber sagrado”<sup>10</sup>.

---

(Santos, 2009: 12). Así, al utilizar estos términos, entendemos la existencia de nortes en los sures y sures en los nortes.

9 Ver la Resolución 1514 (XV) de 14 de diciembre de 1960 de la Asamblea General de la ONU en: <http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml>. Consultado: 17/04/2015.

10 El artículo 73 dice literalmente: “Los Miembros de las Naciones Unidas que tengan o asuman la responsabilidad de administrar territorios cuyos pueblos no hayan alcanzado todavía la plenitud del gobierno propio, reconocen el principio de que los intereses de los habitantes de esos territorios están por encima de todo, aceptan como un encargo sagrado la obligación de promover en todo lo posible, dentro del sistema de paz y de seguridad internacionales establecido por esta Carta, el bienestar de los habitantes de esos territorios, y asimismo se obligan: a. a asegurar, con el debido respeto a la cultura de los pueblos respectivos, su adelanto político, económico, social y educativo, el justo tratamiento de dichos pueblos y su protección contra todo abuso; b. a desarrollar el gobierno propio, a tener debidamente en cuenta las aspiraciones políticas de los pueblos, y a ayudarlos en el

En definitiva, desde el punto de vista de la legislación internacional, las actividades económicas en un territorio no autónomo por parte de una potencia administradora serían legales si se realizaran en beneficio de las personas originarias de dicho territorio, en su nombre y en consulta con sus representantes. El país obligado a garantizar esto es la Potencia Administradora, España en este caso, por lo que Marruecos carece de autoridad para dedicarse a la exploración o explotación de recursos minerales en Sáhara Occidental en tanto ni es potencia administradora, ni tiene en cuenta los intereses y los deseos del pueblo del Sáhara Occidental.

A la violación constante de los derechos civiles y políticos individuales encarnados en las persecuciones, torturas y desapariciones forzadas de las personas saharauis, hay que añadir la violación sistemáticamente de los derechos colectivos del pueblo saharauí sobre los recursos de su propio territorio. Como afirma Gargallo para el caso latinoamericano, “Agronegocios, minería, explotación petrolera, turismo, hidroeléctricas y eólicas son los actuales rostros de una renovada frontera de expansión económica que busca expulsar de sus territorios a pueblos que legalmente han adquirido derechos a la participación y consulta sobre los “intereses que los afecten” (Gargallo, 2014: 12).

Teniendo en cuenta entonces que estamos ante un caso evidente de Colonialidad Global, este entramado de intereses es el que pretende visibilizar uno de los principales lemas de los movimientos sociales prosaharauis: “Marruecos culpable, España responsable”, aludiendo a la evidente responsabilidad jurídica de nuestro estado. Según el artículo 103 de la Carta de las Naciones Unidas, la propia Carta tiene primacía sobre otros acuerdos internacionales en caso de conflicto entre dichos acuerdos y aquélla. Por tanto, jurídicamente hay mecanismos más que suficientes para paralizar la expoliación de recursos. Sin embargo, como veremos a continuación, la propia UE es uno de los organismos que vulnera esta normativa.

Otra importante transformación en la colonialidad global se refiere a los nuevos agentes políticos encargados de mantenerla. Las antiguas funciones de las órdenes religiosas y del estado moderno colonial han sido hoy sustituida por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la OTAN (Mignolo, 2003: 25; Herrera 2005 y 2008). Excede a este trabajo investigar los vínculos entre las directrices de la OMC y el FMI y las políticas de cooperación en seguridad y cooperación para el desarrollo que se implementan en lo tocante al conflicto

---

desenvolvimiento progresivo de sus libres instituciones políticas, de acuerdo con las circunstancias especiales de cada territorio, de sus pueblos y de sus distintos grados de adelanto; c. a promover la paz y la seguridad internacionales; d. a promover medidas constructivas de desarrollo, estimular la investigación, y cooperar unos con otros y, cuando y donde fuere del caso, con organismos internacionales especializados, para conseguir la realización práctica de los propósitos de carácter social, económico y científico expresados en este Artículo; y e. a transmitir regularmente al Secretario General, a título informativo y dentro de los límites que la seguridad y consideraciones de orden constitucional requieran, la información estadística y de cualquier otra naturaleza técnica que verse sobre las condiciones económicas, sociales y educativas de los territorios por los cuales son respectivamente responsables, que no sean de los territorios a que se refieren los Capítulos XII y XIII de esta Carta”, ver en <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter11.shtml>. Consultado: 17/04/2015.

saharaui; pero sin duda, se trata de una perspectiva interesante de cara a construir nuevos mapas del poder económico y político. Es casi imposible comprender la distancia entre lo que se hace y se dice en materia de derechos humanos en el caso del Sáhara Occidental sin atender a los contextos internacionales regionales y globales que vienen enmarcando el conflicto saharaui.

En este sentido es importante destacar la presencia de la Cooperación Internacional en seguridad, donde la venta de armas de España a Marruecos ha sido denunciada sistemáticamente como ilegal. Existen análisis e investigaciones académicas que así lo muestran, hasta tal punto que han fundamentado cinco denuncias contra el estado español por las ilegalidades cometidas (Mangrané y Melero, 2013). También es interesante tener en cuenta la cooperación en seguridad antiterrorista ante “un supuesto terrorismo internacional en Africa”, que especialmente en el Sahel ha abierto el camino a la instalación de AFRICOM, el brazo armado de EE. UU. y OTAN en Africa (Núñez, Hageraats y Kotomska, 2009). Estas nuevas estructuras de cooperación son también importantes claves geoestratégicas en el conflicto.

Por su parte, la cooperación vinculada a la ayuda humanitaria y al desarrollo que llega a Tinduf también ha sido sometida a análisis que desvelan los límites del desarrollo, como cierta ausencia de libertad del pueblo saharaui a la hora de decidir su propios procesos de construcción de bienestar y los efectos de sobrecarga que sobre los cuerpos de las mujeres saharauis están generando estas estrategias de desarrollo (Caballero, 2014 y Ozonas, 2015). Por último, una mirada comparativa entre los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos y el coste de la ayuda humanitaria en los campamentos ayuda a ilustrar los intereses en juego. Según *Western Sahara Resource Watch*, con la venta de los fosfatos extraídos del territorio saharaui Marruecos obtiene anualmente unos beneficios aproximados de mil quinientos millones de dólares, mientras la ayuda destinada a los campos de refugiados/as desde la cooperación internacional no supera el 2% de esta cantidad<sup>11</sup>.

El filósofo del derecho sevillano Joaquín Herrera denominó como la “trampa de los derechos” a la confusión entre el acceso a los bienes y el reconocimiento escrito de los derechos en las normativas y las declaraciones que nos induce a “obviar absolutamente que tras todo el edificio jurídico subyacen sistemas de valores y proceso de división del quehacer humano que privilegian a unos grupos y subordinan a otros” (2008: 16). Como nos advierte, las normas no crean nada por sí solas, más bien están inscritas en sistemas de valores y procesos sociales de división del trabajo humano a partir de los cuales se instituye una forma de acceso a los bienes y no otra. Esta perspectiva nos ofrece otro ángulo de mira para comprender la distancia entre lo que las normativas y declaraciones internacionales recogen respecto de los recursos

---

11 La ayuda multilateral (PMA, ECHO y ACNUR) a los campamentos de refugiados saharauis aproximadamente sumó 30 millones de dólares en 2007. A modo de comparación, Marruecos ganó unos 1.500 millones de dólares por las exportaciones ilegales de fosfato de los territorios ocupados solamente en el año 2008, ver en <http://www.wsrw.org/a108x3016>. Consultado: 25/3/2015.



naturales en el caso de los territorios no autónomos, y lo que contrariamente viene sucediendo en la situación saharauí.

Según Herrera, en el contexto actual, los derechos humanos son entendidos como costes sociales de las empresas que hay que ir sustituyendo en nombre de la competitividad, y por tanto: “no podemos pensar los derechos como obstáculo al mercado auto-regulado, es el mercado auto-regulado el que controla la aplicación y formulación de derechos, pues la efectividad de los mismos ha pasado de ser un deber público a un ser un alto coste económico que se debe reducir para aumentar la eficiencia de los procesos de acumulación” (2008: 19). Así, la concentración del poder económico, político y cultural en manos de organizaciones públicas y privadas en países “desarrollados” obstaculiza permanentemente la implementación de los derechos humanos, capturando las energías encaminadas a la lucha social en el puro reconocimiento de derechos humanos en la arena jurídica. Derechos humanos se convierte, de este modo, en la trampa que hace que los veamos como “derechos ya reconocidos” y no como relaciones de poder que niegan constantemente su legitimidad e implementación,

[...] hablar de derechos humanos requiere no sólo hacerlo de distribuciones, más o menos justas, sino, asimismo y fundamentalmente de relaciones de poder que funcionan oprimiendo, explotando, y excluyendo a muchos colectivos de personas que exigen vivir dignamente. Estas reducciones conceptuales, reflexivas y pseudo-distributivas funcionan, no tanto como construcción de condiciones para la eliminación de tales injusticias, opresiones y exclusiones, sino como mecanismo de captura de nuestras capacidades de lucha por el acceso generalizado e igualitario a los bienes exigidos para poder llevar adelante una vida digna de ser vivida. Frente a tales propuestas teóricas y ideológicas, necesitamos desde el principio afirmar nuestra diferencia y proponer otras vías (2005: 42 y 43).

Herrera Flores nos invita a realizar una lectura política y crítica del paradigma de los derechos humanos en su versión positivista, como una suerte de trampa que paraliza y/o coopta las luchas sociales y su crítica a las relaciones de poder subyacentes. En el mismo sentido se pronuncia la educadora popular y feminista argentina Claudia Korol, para quien el menosprecio de las culturas y sistemas de pensamiento de los pueblos colonizados y el constante ocultamiento de la devastación de sus territorios genera un “imaginario social que encuentra permanentemente las posibles soluciones a los problemas, en la asociación subordinada a los centros de poder, o en la fuga hacia ellos” (2010: 15). De hecho, la confianza depositada en esos centros de poder ha posibilitado que desde 1991 se esté a la espera del referéndum de autodeterminación que debe convocar la MINURSO, sin que haya solución a la vista. No obstante, como veremos, nada puede entenderse sobre el origen y desarrollo de este conflicto, sin atender a los intereses por los recursos naturales en territorio saharauí. Como escriben Martín Beristain y González: “El conflicto no sería el mismo, ni la situación de bloqueo en que se encuentra, si no tuviera recursos muy importantes como las minas de fosfatos y el banco de pesca que forma parte de acuerdos comerciales entre Marruecos y la Unión Europea” (2012:

29 y 30).

El caso saharai se convierte así en un galimatías de contradicciones políticas con una perversa lógica de fondo que somete al pueblo saharai a la denuncia sistemática de la violación de sus derechos humanos, sin repuestas internacionales significativas en cuatro décadas. Incluso aquellos estados que desde el Consejo de Seguridad de la ONU podrían estar facultados para insertar la temática saharai en el capítulo VII de la Carta, y no el capítulo VI<sup>12</sup>, asumiendo que esta opción fuese la deseable, son estados con no pocos intereses económicos y políticos en juego, como es el caso de Francia, que continua vetando en el Consejo de Seguridad de la ONU cualquier decisión internacional que obligase a Marruecos a acatar el referéndum.

En el contexto de la colonialidad global sobre la situación saharai, hay responsabilidades de muy variada índole y fundamentalmente vinculadas a los intereses de los países del “norte” y a las grandes corporaciones internacionales. De hecho, los orígenes nacionales de las empresas que participan de la expoliación de los recursos supera la treintena<sup>13</sup>. Esta explotación de las riquezas naturales se anuda además con otros intereses geopolíticos del estado español con el reino alauita, como son el control migratorio externalizado en la frontera sur de Marruecos y la situación de ciudades como Ceuta y Melilla. Desde 1956 el contencioso en torno a Ceuta y Melilla y los peñones reaparece recurrentemente como punto de fricción entre Marruecos y España, tema avivado desde la Ley de Extranjería de 1985 (López García, 2007: 282).

Nos advertía Herrera que tras la trampa de los derechos se escondía una verdadera naturaleza ambivalente de los derechos humanos, opresora y liberadora, que debemos tener en cuenta:

Con sólo observar el contenido “inicial” de los derechos humanos: libertad contractual, libertad religiosa, propiedad privada de uno mismo, y de los medios de producción, el derecho a moverse libremente por todos los lugares que a uno le interese (*ius communicationis*) y el derecho a comerciar con todo lo que uno se encuentre (*ius commercii*), considerando como guerra justa cualquier intromisión ilegítima e ilegal en tales premisas racionales, uno puede comenzar a interrogarse a quién beneficia todo este cúmulo de derechos racionales ... ¿beneficia a los que pueden moverse por todo el mundo gracias a sus embarcaciones y

---

12 El Capítulo VI de la Carta de Naciones Unidas titulado “El arreglo pacífico de controversias” supone que cualquier resolución del conflicto debe pasar por el acuerdo de las dos partes, lo que precisa de que tras el acuerdo inicial ninguna parte se retire del proceso, como ha hecho Marruecos de facto en varias ocasiones. Por su parte, el Capítulo VII posibilita la imposición de un acuerdo inicial a las partes o de una decisión del Consejo de Seguridad sin que los estados miembros permanentes del Consejo ejerzan su derecho de veto, lo que Francia ha hecho sistemáticamente ante cualquier otra propuesta de resolución (Soroeta, 2009: 38).

13 Western Sahara Resources Watch, WSRW, es un portal web donde acceder a numerosos datos sobre la expoliación de los recursos saharianos. Su existencia en sí puede ser interpretada como una de las tantas estrategias de resistencias puestas en marcha. Ver todas y cada una de las empresas involucradas según la nacionalidad de origen en <http://www.wsrw.org/a203x1848>. Consultado: 24/9/2014.

a sus ejércitos?, ¿beneficia a los individuos que ni pretenden ni pueden movilizarse de sus territorios ancestrales...?, ¿De qué universalidad y de qué racionalidad están hablando?, ¿Acaso de unos derechos que les reconocen a todos los pueblos las mismas posibilidades de moverse y comerciar por todo el mundo, pero que en realidad ni siquiera se les permite moverse de sus territorios, y, por supuesto, se les niega la posibilidad de comerciar libremente con sus riquezas como sujetos libre que son, o por lo menos, les dicen que son?, ¿Permitió alguna vez Inglaterra la instalación en sus territorios de empresas indias de producción de tejidos que compitieran realmente con las revolucionarias industrias de Manchester? A pesar de las propuestas de un comercio libre y universal proclamadas por Francisco de Vitoria, ¿permitió alguna vez el imperio español que se pudiera comerciar libremente y en igualdad de condiciones en algún puerto del mundo que no estuviera controlado por los intereses de la metrópolis? (2005: 62).

La fusión contemporánea entre la política de los mercados y el derecho internacional de la *lex mercatoria*, denominada desde las ciencias políticas como “realpolitik”, se encarna en los cuerpos torturados y refugiados y la expoliación del territorio, desvelando las alianzas en la Colonialidad Global.

## 2. LAS CONTRAHISTORIAS SAHARAUIS: UNA MIRADA POSCOLONIAL

*Si verdaderamente queremos rescatar del olvido  
la cuestión sahariana  
será bueno que conozcamos cuanto antes  
a los verdaderos protagonistas de este rescate  
López Bargados*

### 2.1. Introducción a lo Poscolonial y matices con la Descolonialidad

En *Los Estudios Postcoloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural* (2006), su autor Sidi Mohamed Omar, de origen saharauí, desarrolla en el capítulo uno una excelente introducción crítica a los estudios post-coloniales anglosajones, mediante el mapeo de una nutrida selección bibliográfica. En los capítulos II y III fundamenta el análisis del discurso colonial de Edward Said, Homi Bhabha y Spivak en las luchas anticoloniales y las producciones intelectuales al respecto de Frantz Fanon, su maestro Aimé Césaire y el Movimiento de la “Négritude”, más que en el posestructuralismo francés de Foucault, Lacan o Derrida; lo cual implica una mirada crítica en la genealogía crítica postcolonial, coincidente hasta cierto punto con lo que Mignolo y Quijano diagnostican como descolonial.<sup>14</sup>

A lo largo del texto, Omar va delimitando una variedad de prácticas críticas y diversas que tienen en lo post-colonial su común denominador. Se adentra entonces en nociones y

---

14 En el resto de capítulos, vincula esta visión genealógica anti-colonial del análisis del discurso post-colonial con la filosofía para la paz mediante el concepto de hibridez, aspectos estos últimos que no abarcaremos en este momento.

compartimentos como “literatura post-colonial”, “post-colonialismo”, “teoría post-colonial”, “crítica post-colonial”, “análisis del discurso colonial” o “estudios poscoloniales”; así como en sus respectivas producciones bibliográficas, aportes conceptuales y críticas recibidas, de manera muy pormenorizada. En definitiva, realiza una revisión del estado de la cuestión de lo post-colonial, donde concluye que a pesar de la heterogeneidad conceptual, metodológica e ideológica del término “todavía se puede hablar de lo post-colonial como una categoría analítica arraigada teórica e históricamente” (Omar, 2006: 99 y 100).

Aunque el autor destaca en la introducción la complejidad del término “post-colonialidad” como “un concepto heterogéneo cuyo gran alcance conceptual puede comprender prácticas y condiciones dispares así como diferentes enfoques metodológicos e ideológicos” (Ibid.: 41), enfoca la potencialidad de los estudios postcoloniales en la capacidad de ofrecer herramientas analíticas para cuestionar las relaciones entre cultura e imperialismo, haciendo énfasis principalmente en las relaciones saber-poder. Para Omar, su elección del término “post-colonialidad” frente a “postcolonialidad” responde al intento de superar una noción de la postcolonialidad basada en el significado cronológico del término que asume acríticamente un mundo poscolonial, es decir, un uso del prefijo “post” en el sentido de después de. De este modo, con “post-colonialidad” (con guión) pretende enfatizar el potencial crítico del término post-colonialidad que describe como:

[...] un modo de crítica resistente que pretende investigar los efectos actuales del colonialismo occidental en las culturas post-coloniales, estableciendo la conexión entre la historia del pasado y la política del presente [...] caracterizado por la potenciación de las capacidades de los marginados/oprimidos y la recuperación de las historias y voces perdidas, así como la puesta de manifiesto de las afiliaciones mundanas del mundo académico (2006: 102).

Todas las definiciones rastreadas en la bibliografía por Omar van más allá del significado cronológico del término para explorar su potencial crítico como un indicador de “una intervención crítica en ciertas situaciones materiales, culturales y políticas, porque las sociedades post-coloniales siguen sujetas de maneras sutiles a formas neo-coloniales de dominación y explotación” (Ibid.: 100). Según el autor, la práctica y la teorización post-colonial surgieron mucho antes de que el uso de esta etiqueta actual se adoptara en la teoría cultural y literaria contemporánea. Surgió, de hecho, “en el momento en que los colonizados empezaron a reflexionar acerca de la multiplicidad de tensiones provocadas por su condición y a expresar esa situación en una combinación vibrante de los idiomas imperiales y las formas indígenas de expresión”, en la primera mitad del siglo XX con el movimiento de la “Négritude”<sup>15</sup> (2006: 101). El término post-colonialidad fue usado originariamente por los historiadores después de la II Guerra Mundial para designar naciones recientemente descolonizadas, con un significado claramente cronológico; aunque desde los años 60 fue utilizado por críticos literarios

---

15 Hay que anotar cómo para Walter Dignolo, el punto de partida de la genealogía descolonial no es el siglo XX, sino las respuestas a las experiencias de los virreinos hispanicos y a la esclavitud negra.

en los análisis sobre efectos culturales del colonialismo “como parte de sus esfuerzos para politizar y enfatizar las preocupaciones de las nuevas literaturas y la producción cultural de las sociedades colonizadas anteriormente” (Ibid.: 99 y 100).

Desde la perspectiva histórica, se defiende que lo post-colonial como investigación académica está relacionado con la aparición del análisis del discurso colonial con la publicación de *Orientalismo* de Edward Said en 1978, origen del “efecto de *desplazamiento* producido por los estudios poscoloniales en el mundo anglosajón [que] ha impregnado toda una pluralidad de disciplinas — de la histografía a la crítica literaria, de la antropología a los estudios culturales, de la teoría política a los estudios de género” (Mezzadra, 2008: 15).

Según Omar, la obra *Orientalismo* de Said “cambió el curso de estudio del colonialismo, hacia sus funcionamientos discursivos, mostrando la conexión entre ciertas formas de la cultura y el saber occidentales y la historia del colonialismo y el imperialismo” (2006: 102). No obstante, él considera que a pesar de las altas afiliaciones a la alta teoría francesa, el proyecto de crítica post-colonial debe aún más a las teorías de liberación anticoloniales de Aimé Césaire, Frantz Fanon y los teóricos de la Négritude<sup>16</sup>. Aún así, la importancia del Orientalismo de Said frente al Occidentalismo de las Indias, concepto alternativo en el ámbito decolonial latinoamericano, es una diferencia importante entre el enfoque post-colonial de Omar y el enfoque decolonial-descolonial; ya que “el orientalismo magistralmente analizado por Edward Said, no es sino el segundo momento de este proceso. Anterior a él, que lo hace posible, se construyó el occidentalismo<sup>17</sup>: la construcción de las Indias Occidentales, encubiertas por la expresión triunfalista en vez de colonialista del *descubrimiento de América*” (Mignolo, 2010: 13).

El crítico cultural e historiador británico Robert C. Young, en su trabajo *Postcolonialism* (2001) define y usa el término de Imperialismo como “una ideología y un sistema de dominación económico, caracterizado por el ejercicio del poder, por la conquista directa o bien posteriormente, a través de la influencia política y económica que equivale a una forma similar de dominación. Ambas formas implican el ejercicio del poder a través de de instituciones e ideologías facilitadoras”; mientras lo diferencia del Colonialismo en tanto “condición material del dominio político por parte de los antiguos poderes coloniales europeos sobre los pueblos sometidos” (2001: 1). En razón de este marco conceptual, Young define el postcolonialismo como “la posición teórica y política comprometida con la justicia social transnacional que se enfrenta al status quo del imperialismo económico hegemónico y a la historia del colonia-

---

16 En esto coincide hasta cierto punto con la genealogía descolonial.

17 Sobre el año 2000, la tibia recepción de los estudios poscoloniales en América Latina generó una enunciación particular de lo poscolonial: el “posoccidentalismo” como la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde las herencias latinoamericanas. Esta categoría implicaba una tercera vía de reacción intelectual ante la crisis de la modernidad, junto al posmodernismo y al poscolonialismo. Para indagar en esa “recepción” y en el proceso de “occidentalización” de América Latina, ver Pajuelo (2001).

lismo y el imperialismo, señalando así un engagement activista con las posiciones políticas positivas y las nuevas formas de identidad” (Ibid.). Además, Young entiende la teoría poscolonial como “un análisis político de la historia cultural del colonialismo que intenta investigar los efectos contemporáneos de ese fenómeno en las culturas occidentales y tricontinentales, estableciendo conexiones entre el pasado y la política del presente” (cit. en Omar, 2006: 66).

Sin embargo, para el grupo M/C, la diferencia colonial no se trató de una invención del siglo XVIII noreuropeo<sup>18</sup>, sino que fue una invención de la cristiandad del sur en el siglo XVI. Es decir, la expansión del mundo capitalista moderno/colonial hacia África y Asia en los siglos XVIII y XIX ya traía causa y antecendencia en la matriz de poder colonial instaurada en 1492. Lo que sí conocieron de nuevo estos siglos fue el desplazamiento del “bárbaro” en el espacio hacia el “primitivo” en el tiempo (Mignolo, 2003 y 2010).

En “¿Qué es la crítica poscolonial?” Robert J. C. Young afirma que “el proyecto de la crítica poscolonial, por lo tanto, es descolonizar el conocimiento occidental y tomar en serio otros tipos de conocimiento no occidental, incluyendo sus literaturas” (2010: 282). No obstante, el propio autor se interroga: ¿y por qué si el proyecto de la crítica poscolonial es llevar a cabo una crítica del pensamiento eurocéntrico, la crítica poscolonial misma parece estar tan profundamente implicada en el elevado pensamiento europeo?”. Young responde reflexionando sobre cómo la crítica poscolonial ha combinado la deconstrucción, en tanto forma de descolonización cultural, con ideas y perspectivas de escritores no-occidentales emigrados a “Occidente” y cruzando postulados que van desde el marxismo al psicoanálisis, de la deconstrucción al feminismo, del estructuralismo a la teoría cultural, reflejando de este modo su propio objeto de análisis: la interacción cultural (Ibid.: 283). Sin embargo, desde una perspectiva descolonial, cuando menos, puede resultar impropio que este interesante cruce de disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales eurocéntricas pueda ser denominado como interacción cultural; a menos que reduzcamos el concepto de cultura a la posible producción académica en el contexto occidental e invisibilicemos, de nuevo, las epistemologías ya subalternizadas.

Precisamente por esta razón, Mignolo considera que los estudios poscoloniales están “a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del post-estructuralismo francés [...] y las experiencias de la élite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte” (2007: 26). En efecto, la crítica poscolonial de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak y Homi Bhabha, tuvo como referentes intelectuales principales a Derrida, Foucault y Lacan, lo que hace a Mignolo advertir que la poscolonialidad<sup>19</sup> ha podido quedar anclada en la moder-

18 Como apuntaría el teórico indio y fundador del grupo y colectivo editorial de Estudios Subalternos en la India, Rajanit Guha en su estudio sobre Hegel (Mezzadra, 2008: 18). Para una profundización en este colectivo y sus reflexiones sobre la historia moderna de la India, ver el trabajo del historiador bengalí Chakrabarty (s/f).

19 Según Quijano, mientras que la crítica poscolonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que han operado principalmente en la academia europea y estadounidense, el desprendimiento entendido como una manera de entender el vuelco descolonial comienza con la descolonización del conocimiento. Es decir,



nidad, mientras que la decolonialidad “... al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad [...] escapa también a las trampas de la poscolonialidad que nació entrapada con la posmodernidad” (2007: 33). Al respecto de este debate intelectual, el propio Young reconoce que:

La crítica poscolonial puede, por lo tanto, contemplar la amplia variedad de textos de colonialismo como algo más que documentación o “evidencia”, y también enfatizar las maneras en las que el colonialismo se trataba no sólo de una actividad militar o económica, sino de formas de conocimiento permeadas que, si permanecieran no contestadas, podrían seguir siendo las mismas que usamos para tratar de comprender el mismo colonialismo. Aquí tenemos la explicación última de “el efecto de alienación” del lenguaje de la crítica poscolonial. Porque en este momento llegamos a la difícil e incómoda posibilidad de considerar que todo conocimiento occidental, directa o indirectamente, es un discurso colonial. Por esta razón, una de las tareas más importantes de poscolonialismo debe ser la producción de una “etnografía crítica de occidente”, un análisis de la historia de occidente perseguida por el espectro de los excesos de su propia historia (2010: 292).

Precisamente esta “producción de una etnografía crítica de occidente” es uno de los alcances más interesantes de la propuesta descolonial y/o decolonial. Sin embargo, de la mano de muchas feministas que se autodenominan como descoloniales, este trabajo de investigación también asume y se implica con el sentido más crítico de lo poscolonial, entendiendo que “la supervivencia de lo post-colonial, como categoría analítica y práctica crítica, depende, por lo tanto, de su interacción crítica y continua con las propias circunstancias locales y globales que informan y posibilitan su producción y recepción” (Omar, 2006: 103).

## **2.2. Del Punto Muerto a las Contrahistorias Saharauis**

Pensando en la situación de “punto muerto” en que en su opinión se encuentra la cuestión saharauí, el antropólogo López Bargados realiza un interesante ejercicio de correlación entre esta situación política y las bases epistemológicas eurocéntricas que la alimentan:

El acusado estatismo propiciado por la acción colonial y reproducido por las élites saharauis a la cabeza de la revolución tiene su sutil correlato en la literatura posterior al abandono, en

---

la descolonización epistemológica y el desprendimiento que implica será el punto de partida para el vuelco descolonial: “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres” (cit. en Mignolo, 2010: 15). Por su parte, Mignolo (2010) diferencia entre los Postcolonial Studies, como los estudios poscoloniales anglosajones, y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos como decolonial.

el corazón de las poéticas del punto muerto, un *corpus* textual que recurre a la pulsión estatal para denunciar su ausencia como una anomalía histórica que, no obstante, el Frente Polisario, depositario legítimo de la voluntad del pueblo saharauí, trataría de subsanar. Buena parte de esa literatura deviene así, con pocas excepciones, en una apología velada de la heroica e inexorable marcha del pueblo saharauí hacia la consecución de un estado en el exilio [...] el discurso postcolonial sobre el Sáhara es prisionero de un régimen de verdad suspendido en el tiempo indefinido del contencioso, y por eso mismo se revela incapaz de abrirse a otras alternativas, a una reformulación de los principios que permiten conjugar de otro modo la ecuación que debe reunir al pueblo y su soberanía. No sólo la vida en los campamentos se desarrolla en una suerte de eterno presente secuestrado por una solución cada día más improbable [Gimeno (2006: 54)]; también sus cronistas están anclados a los términos de un debate que, así enunciado, ha demostrado una y otra vez que no ofrece solución posible (López Bargados, 2015: 8 y 9).

Estando de acuerdo en algunas de las consideraciones que contiene la cita, en mi opinión, sí existen trabajos que desde la poscolonialidad están haciendo aportes diferentes y notables a la manera de pensar lo saharauí desde unas ciencias sociales sometidas a “la pulsión estatal” a la que hace referencia López Bargados. Un ejemplo de trabajo detallado en este sentido es el texto “Hacia una contrahistoria del Sáhara Occidental”, de Gimeno y Robles (2015) donde los antropólogos se preguntan cómo contribuir a hacer salir a los y las saharauis de las sombras, tomar sus palabras y comenzar a relatar su propia historia. Se preguntan además si los pueblos colonizados pueden inventar sus propias tradiciones o si deben amoldarse al lugar que ocupan en el relato de la producción histórica que hacen las metrópolis imperiales de sí mismos.

Según los autores, el encuentro colonial produjo “espacios de sentido ajeno” que desconectaron pasado y futuro en los pueblos colonizados y mitigaron los “espacios de sentido propio” enraizados en las tradiciones. Partiendo de la consideración de la historia como invención en Hobsbawm y Ranger (2002) y de la contrahistoria foucaultiana, los autores diferencian dos acepciones del término “invención”. Mientras la primera “se refiere al relato histórico que hace una sociedad sobre sí misma para dar cuenta de un sentido de pertenencia a lo que ha sido y a lo que ha de venir”, la segunda atiende al poder de Occidente de inventar la historia de los demás pueblos del mundo. Escriben pensando en el Sáhara Occidental,

Las metrópolis colonialistas se adjudicaron el monopolio de nombrar y normar. Nombrando las experiencias pasadas, rescribiéndolas a través de una historia que las minusvaloraba y menospreciaba: convertidas en tradiciones, congeladas en el tiempo. Normando sus vidas, como sujetos colonizados, mediante regulaciones específicas que creaban fronteras espaciales y sociales cuyo objeto era dividir las poblaciones, articularlas de manera dependiente a la economía de mercado. Se transformaron así el horizonte de expectativas del futuro, implantando dispositivos destinados a inscribir el progreso, si o si, en su devenir, y separando totalmente las expectativas futuras de las experiencias pasadas (Gimeno y Robles, 2015: 134)

Como es sabido, la ideología nacionalista se postuló a lo largo del siglo XX como un relato de liberación frente al colonialismo y al imperialismo. Sin embargo, los estudios poscoloniales y descoloniales han puesto en evidencia cuánto eurocentrismo cargaba el nacionalismo en las alforjas. Ranajit Guha (1999) fue el fundador de la escuela historiográfica india de Estudios Subalternos o Estudios de la Subalternidad, esencial en la formación del campo de los estudios poscoloniales. Entre los principales aportes de sus obras se encuentran las críticas a la disciplina histórica y al nacionalismo, de un lado, y a la relación orientalismo-eurocentrismo en la construcción del conocimiento en las ciencias sociales, por otro<sup>20</sup>. Guha diferenció la política de élite vertical, propia del colonialismo y del nacionalismo, de la política del pueblo o subalterna vinculada a afiliaciones horizontales desde el parentesco, la territorialidad, la clase, etc. a partir del concepto de subalternidad<sup>21</sup>, desarrollado originariamente por el sardo Antonio Gramsci (2000: 173-189). De este modo, se adentró en la comprensión política de la insurrección campesina frente a la idea de su pre-politicidad o de “conciencia atrasada”, proclamada por autores como Hobsbawm (1978), con la intención de situar a los grupos subalternos como sujetos de la historia en los análisis históricos,

Guha insistió que en vez de ser un anacronismo en un mundo colonial modernizante, los campesinos fueron una contemporaneidad real del colonialismo y una parte fundamental de la modernidad a la que el dominio colonial dio lugar en la India. Los campesinos no fueron una consciencia “atrasada”, una mentalidad remanente del pasado, desconcertada por la política moderna y las instituciones económicas y, sin embargo, resistente a ellas. Por el contrario, Guha sugirió que los campesinos (insurgentes) en la India colonial leyeron su mundo contemporáneo correctamente. Examinando un centenar de casos conocidos sobre rebeliones campesinas en la India británica entre 1783 y 1900, Guha (1983, cap. 1 y 2) mostró que esas revueltas siempre implicaron el despliegue de códigos de vestimenta, discurso y conductas que tendieron a invertir los códigos a través de los cuales sus superiores sociales los dominaban en la vida cotidiana. La inversión de los símbolos de autoridad era casi inevitablemente el primer acto de rebelión por parte de los campesinos insurgentes (Chakrabarty, 2008: 10 y 11).

El teórico indio pretendió leer de forma contrapuntística lo que él definía como la “prosa de la contrainsurgencia”, los archivos y las fuentes coloniales, para encontrar allí los “indicios de una presencia distinta y perturbadora con respecto a aquella inevitablemente “imperial” del yo narrador” (Mezzadra, 2008: 30). Guha rastreó y buscó la conciencia/voluntad campesina insurgente como conciencia colectiva emergente sugiriendo que “la naturaleza de la acción colectiva contra la explotación en la India colonial, extendió eficazmente los límites imagi-

---

20 Concretamente, el trabajo de Guha cuestionó dos escuelas historiográficas. De un lado, la de Cambridge, para quienes el nacionalismo indio fue la rivalidad entre indios, y la de los historiadores nacionalistas, para quienes el nacionalismo fue la antítesis del colonialismo (Chakrabarty, 2008: 7).

21 Para unas reflexiones sobre el concepto de subalternidad aplicado al colectivo de las mujeres, además de Gramsci, ver Spivak (2010).

narios de la categoría “política” más allá de los territorios que le asignaba el pensamiento político europeo” (Mezzadra, 2010: 10).

La escuela de Estudios Subalternos concluyó que tanto el nacionalismo como el colonialismo implicaron un dominio del capital mediante el cual la ideología burguesa ejerció en la India dominación sin hegemonía, y que las formas de poder resultantes no podían ser llamadas pre-políticas, siendo así un experimento en la historiografía postcolonial que retrató al nacionalismo como una acomodación a las circunstancias bajo el lenguaje y las prácticas de la modernidad política, pero que a su vez interactuó con relaciones no democráticas de dominación y subordinación. Esta reflexión permitió abandonar la comprensión de la emergencia del sujeto político indio colonizado asociado a una suerte de élite indígena vinculada al origen del nacionalismo burgués, en coincidencia y dentro de la narrativa de los modos de producción, en concreto, de la transición del feudalismo al capitalismo. De este modo, las tesis de la escuela plantearon los momentos de cambio como confrontaciones y no como transiciones, es decir, “percibidos en relación con las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritos en la gran narrativa de los modos de producción” (Spivak, 2008: 33).

En definitiva, “la historia poscolonial fue también una forma postnacionalista de la historiografía” (Chakrabarty, 2008: 17), ya que los proyectos nacionalistas no han dado cuenta del racismo epistémico (Grosfoguel, 2007 y Mignolo, 2010) inserto en sus fundamentos intelectuales y políticos. En la estela de ese “giro historiográfico” realizado por los estudios subalternos y en coincidencia con la denuncia antes desarrolladas de López Bargados, Gimeno y Robles (2015) reclaman una contrahistoria de África y del Sáhara Occidental que debiera tener como eje el encuentro de las personas africanas con Europa, inscrito en una larga historia anterior, y no en los espacios de experiencia y los horizontes de expectativas producidos por el imperialismo europeo,

Los espacios de sentido enraizados en las tradiciones están ausentes de las historias hegemónicas coloniales; tampoco están plenamente recogidos en las historias nacionales africanas, centradas en una resistencia anticolonial construida desde una tendencia teleológica, que no hace sino contrarrestar la otra. Si la perspectiva liberal (eurocéntrica) de la historia de África tiende a ver la conquista colonial como el acontecimiento que incorpora las sociedades del continente en la Historia, las historias nacionalistas ven en la lucha anticolonial el proceso que posibilita restaurar la integridad de su pasado nacional con el presente de lucha por la independencia, e imaginan el futuro de los estados independientes que surge de la lucha ligados a narrativas orientadas por la modernidad, se proyectan hacia el futuro como estados modernos. La historia nacional del independentismo saharaui no es una excepción (Gimeno y Robles, 2015: 134).

Para trascender estas limitaciones eurocéntricas, los autores proponen el uso de metodologías poscoloniales y descoloniales. Siguiendo a Guha, nos proponen un replanteamiento de la

historia del “bandolerismo de frontera”<sup>22</sup> sahariano, reconsiderando las prácticas de disidencia saharianas llevadas a cabo por Wayaha, uno de los personajes de la lucha anticolonial allá por los años 20 y 30 del siglo XX. Bandolero para el relato colonial y referente de dignidad y nobleza para los y las saharauis, los autores recuperan a Wayaha en un espacio de sentido propio, es decir, a través de la palabra y la memoria saharai. De este modo, exponen la confrontación de dos lógicas en lo que podemos identificar como la frontera entre ambos espacios de sentido, los propios y los ajenos, generando lo que hemos llamado la herida colonial saharai,

En la lógica del pensamiento colonialista los oprimidos debieran aceptar la invasión porque es la extensión natural de la evolución de la humanidad, que legitima la expansión europea; es un proceso necesario e inevitable, y por lo tanto, justo, a pesar de los daños colaterales; y también se presenta como beneficioso. En la lógica de los colonizados la cuestión es muy diferente; la pacificación, la conquista sufrida no es beneficiosa ni justa, por tanto no es natural. La invasión colonial podía ser vista como una plaga. Como las sequías y las plagas que formaban parte de la memoria de los años de los beduinos, de los años buenos y de los años malos, la invasión colonialista formaba parte del cúmulo de calamidades que depara el destino, y también encontró su reflejo en el cómputo de los años. Pero si las sequías y las plagas eran naturales, la colonización no; por eso podía ser resistida, evitada, nunca aceptada como un designo de Dios. La disidencia estaba plenamente justificada (Gimeno y Robles, 2015: 144).

En otro de sus trabajos, “Ambivalencia y Orden Colonial español en el Sáhara Occidental” (2013), los dos autores evidencian los límites de la pretendida “colonización suave” de la metrópolis española sobre el pueblo saharai, a partir de varios testimonios saharauis sobre sucesos represivos, como por ejemplo lo ocurrido en Zemla en 1970, suceso que desembocó en la desaparición del líder saharai Basiria a manos de las autoridades españolas. Inciden así en la connivencia entre estrategias de acomodación y resistencia como tensión irreductible en la propia sociedad subalterna. Nos hablan de las tensiones vividas personal y colectivamente tanto por las personas colonizadoras, como por las personas colonizadas, así como de los valores que sustentan ambas lógicas. Dos lógicas opuestas, sí, pero en tensión, híbridas; donde acomodación y resistencia se dan la mano,

[...] es preciso ver las relaciones coloniales en el Sahara Occidental como relaciones producidas por la tensión estructural entre la metrópoli, y sus estrategias propias de dominación del territorio (para sus propios fines), y la sociedad subalterna, y sus propias estrategias de acomodación y resistencia. Esta tensión puede detectarse en muchos ámbitos de las relaciones coloniales en el Sahara Occidental, y se basa en una distinción irreductible del colonialismo, establecida entre metrópoli y colonia, una distinción que no puede ser ignorada. Dicha distinción parte de la voluntad de la metrópoli, como sujeto no sólo que es moderno, sino que puede, y debe, “dar” la modernidad a los otros (no modernos/coloniales), introduciéndoles así en la “historia”, reduciéndoles a la condición de objetos (Gimeno y Robles, 2013: 156).

22 Término utilizado por López Bargados (2003: 495-502).

De nuevo estamos ante la herida colonial, donde emerge una conciencia política subalterna colonizada que, lejos de una conciencia individual moderna, sólo se explica a partir de lógica de relaciones socio-culturales propias y previas al impacto colonizador que contestaban el dominio colonial a lo largo del siglo XX. La jerarquización entre personas colonizadoras/colonizadas que instituye una otredad por definición pre-moderna, ancestral, no racional e incivilizada —denominada como herida colonial desde la epistemología descolonial latinoamericana— se instaló en el pueblo saharauí a lo largo del siglo XX, y por tanto, anteriormente a la presencia de Marruecos en el territorio saharauí, a pesar de que desde los relatos nacionalistas a menudo se escatime su importancia (Correale, 2015: 110).

En mi opinión, trabajos como los de Gimeno y Robles nos proponen un giro historiográfico necesario e indispensable para salir de las trampas eurocéntricas en las que se ancló gran parte del pensamiento político español cuando intenta comprender y articular respuestas sobre el conflicto saharauí. Reconstruir entonces una memoria saharauí a partir de los espacios de sentido propio, es decir, desde su propia agencia, es un punto de partida indispensable para reformular la historia hegemónica que conocemos; historia que fundamenta nuestros acercamientos a los y las saharauís como víctimas esencializadas con las que nos “solidarizamos” en una suerte de premio y reconocimiento a su histórica lealtad hacia el imaginario de emancipación occidental, y no en reconocimiento a sus resistencias frente a dicho imaginario colonial. Es probable que como punto de partida, para este giro descolonial sea necesario asumir que,

[...] es el propio pueblo saharauí quien debe decidir sobre su futuro y sobre las posibles maneras de construirlo. Reconocerles su legitimidad como pueblo y por tanto su agencia política; trascendiendo discursos paternalistas que presuponen su minoría de edad en la arena internacional, quizás sea la mejor contribución que desde la academia y el pensamiento político podamos hacer a esta causa (Medina Martín et al, 2011: 509).

### 2.3. Una crítica feminista poscolonial a los Estudios Subalternos: G. Ch. Spivak

*Mi trabajo es la reorganización no coactiva de los deseos  
(no cambiar, sino reorganizar), el ejercicio de la intuición  
de la esfera pública —una tarea de docente  
G. Ch. Spivak*

En *Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*, la teórica Gayatri Chakravorty Spivak (2008), partícipe de la Escuela de Estudios Subalternos de la India y referente ineludible junto a E. Said y H. Bhabha de los estudios postcoloniales, desarrolla una argumentada crítica a los estudios de la subalternidad leyendo los trabajos de Guha y otros compañeros “a contrapelo de su autorrepresentación teórica” (Spivak, 2008: 41). Además de criticar que el grupo trabaje con una conciencia campesina o subalterna colectiva de corte marxista (y no post-estructuralista) denuncia que “pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso” (Spivak, 2008: 59). Denuncia



así una suerte de complicidad entre el historiador y el subalterno en el “supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas —si acaso— se considera parte de la sociedad civil” (Ibid.: 62), delatando la tendencia de los historiadores de re-nombrar, no de ignorar, la semiosis de la diferencia sexual como “clase” o “solidaridad de casta” (Ibid.: 63).

Spivak evidencia así la ausencia de análisis sobre la amplia instrumentalidad de la mujer al cambio de función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente, donde apenas son planteados por los estudios subalternos. Ampliando aquella pregunta sobre la legitimidad de los pueblos para construir su propia historia que nos planteaban Gimeno y Robles (2015), retomo ahora el siguiente interrogante de Spivak,

¿Deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel tan decisivo en tantos frentes? [...] ¿Deberíamos prestar atención a esa división metafórica de la sexualidad (en el caso de la mujer, el sexo es, por supuesto, idéntico a su ser o a su conciencia) que la equipara con una heredad, que se transfiere o no, del padre al amante? Realmente, en un colectivo que presta tanta atención a la subjetividad o posicionamiento-de-sujeto del subalterno, resulta sorprendente encontrar tal indiferencia por la subjetividad, e incluso por la indispensable presencia de la mujer como instrumento decisivo (Spivak, 2008: 61).

Ya sea a partir de la mirada más estructuralista sobre las relaciones de parentesco, como es sabido anclada en el intercambio de mujeres, hasta las más centradas en lo político, como los modos comunales del poder que trabajó Partha Chatterjee<sup>23</sup>, “la mujer es el sintagma olvidado en la semiosis de la subalternidad de la insurrección” (Spivak, 2008: 63). Comparto con la autora la necesidad de plantear el problema de la mujer como un asunto estructural más que marginal que cuestione la aparente neutralización genérica del mundo que niega y subsume la sociedad doméstica en la sociedad civil porque todo ello produce un vaciamiento del significado que se presupone de las mujeres como instrumento,

[...] la figura de la mujer, trasladándose de clan a clan, de familia a familia, como hija/ hermana y esposa/ madre, realiza la sintaxis de la continuidad patriarcal, aún si ella misma resulta así vaciada de una identidad propia. En este área particular, la continuidad de la comunidad o de la historia, tanto para el subalterno como para el historiador, se produce por encima (pretendo una metáfora copulativa, filosófica y sexualmente) del encubrimiento de su discontinuidad, por encima del repetido vaciamiento de su significado como instrumento

---

23 A modo de ejemplo citamos la reflexión de Spivak sobre el concepto de modo comunal del poder: “A pesar de que el concepto de modo comunal de poder de Partha Chatterjee no está implícito de modo tan generalizado en todo el trabajo del grupo, se trata de un argumento importante y sustantivo para el proyecto de los Estudios de la Subalternidad. Aquí se muestra que la importancia de las estructuras de poder comunales, basadas en gran parte en la familia y en el clan, abarcan partes extensas del mundo pre-capitalista. Nuevamente, la importancia definitoria decisiva, sintagmática y micrológicamente anterior, de la diferencia sexual en el despliegue de tal poder es excluida de antemano, de modo que se percibe a la sexualidad sólo como un elemento entre los muchos que impulsan esta «organización social de la producción» (SS II, 322)” (2008: 64)

(Spivak, 2008: 66).

Paradójicamente, a pesar de que el trabajo de Guha alertaba sobre “los peligros de complicidad entre el pensamiento occidental y el neocolonialismo, peligros inherentes al hábito de homogeneizar al Otro y de decidir sobre la representación de grupos subalternos” (Carrera, 2010: 15), la crítica de Spivak evidenció la ausencia del género como categoría de análisis en los Estudios Subalternos.

### **3. HISTORIA Y MUJERES: LOS ESPEJOS ROTOS DE LA MEMORIA**

Para Traverso, la memoria posee una singularidad inevitable y legítima sobre la cual el/la historiador/a no debiera hacer “prisma normativo de la escritura de la historia”, sino más bien “inscribir esa singularidad de la experiencia vivida en un contexto histórico global, para intentar con ello esclarecer las causas, condiciones, estructuras, la dinámica de conjunto” (2007: 76). En su clásico texto “Mujeres invadidas: La sangre de la Conquista de América” (1993), la antropóloga Verena Stolcke profundizó en la vinculación entre el control sexual, la capacidad procreativa de las mujeres, la noción de “limpieza de sangre” y la construcción de la jerarquía social en la invasión de América. Como indicaba Traverso, Stolcke inscribía la singularidad de la experiencia vivida en un contexto histórico global para esclarecer las causas, condiciones, estructuras, la dinámica de conjunto (2007: 76); e iniciaba su texto con la siguiente reflexión sobre mujeres y memoria,

Nuestra memoria semeja un espejo roto. Cualquier hecho, al fijarse en la memoria, se ve distorsionado y profundamente modificado por esas fracturas en el espejo, fracturas producidas por intereses sociales y políticos específicos. No grabamos un hecho como tal, sino nuestra percepción, nuestras ideas sobre ese hecho. Como consecuencia, los recuerdos no constituyen una imagen del mundo tal como es, sino una composición fragmentada, parcial, hasta personal de éste (Hein, págs. 279-280). Algo semejante ocurre con la historia. Siempre se trata de una cuestión de perspectiva. Pero precisamente por ello, aunque esa memoria fragmentada omita partes de la realidad, esas fracturas en el espejo también nos permiten introducir nuevos elementos excluidos con anterioridad. Hasta hace muy poco la imagen de la conquista de América, incluso aquella que se pretendía crítica, sistemáticamente omitía de qué manera vivieron las mujeres indígenas y poco más tarde las negras. ese asalto a su integridad cultural y personal y las consecuencias de ello para la sociedad colonial en formación (Stolcke, 1993: 29).

Estamos ante el histórico dilema de las ciencias sociales modernas y su búsqueda de las leyes que rigen la “verdad” y nos devuelven lo “real”. Resuenan aquí los cuestionamientos post-estructuralistas y posmodernos a los relatos de la modernidad, a partir de los cuales, según Koselleck (cit. en Traverso, 2007: 91), es posible hablar de la “ficción de lo factual” que, en nuestro caso, nos invita a indagar diversas vivencias sobre experiencias reales coloniales

y experiencias reales de resistencias. En estos malabares del pensamiento, sobre la relación entre la “ficción” y la “verdad” afirmaba Foucault en *Microfísica del Poder*,

Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existía todavía, es decir “ficcione”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica (1979: 162).

Para el filósofo francés, ni la realidad es exclusivamente lo que interpretamos como existente, ni la ficción habita tan sólo en lo que no existe. Política y creación convergen en el devenir de las transformaciones de los imaginarios y anhelos sociales. En este horizonte de debate sobre cómo se ficciona una política que no existe a partir de una realidad histórica, me parecen fundamentales los aportes de Herrera cuando, comprendiendo lo real como el conjunto de tensiones que activan el circuito cultural y las transformaciones de los valores sociales, escribía:

Lo real no es más que un conjunto de relaciones tensas y conflictivas entre las acciones humanas y los productos culturales que van surgiendo a partir de las propias reacciones frente a los particulares entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. En esta interrelación tensa y conflictiva entre acciones (sociales, económicas, políticas o artísticas) y las producciones culturales (es decir, los resultados de dichas acciones: teorías sociales, económicas, formas de organización institucional o formas artísticas), es donde surgen los valores y donde se establecen jerarquías entre los mismos. Los valores son los productos de estas relaciones tensas entre la propia praxis humana y los productos culturales que la simbolizan y condicionan (2005: 45).

Este “circuito cultural” de Herrera implica una perspectiva dinámica que incorpora los cambios y las transformaciones culturales en el ámbito de lo político; para dar paso a las preguntas sobre ¿qué cambia?, ¿por qué?, ¿cómo? y ¿hacia dónde? (Gimeno, 2007: 5). Si lo real no es más que un conjunto de tensiones y cambio social, según Herrera, y nos interrogamos ahora desde las experiencias de las mujeres saharauis, preguntarse cuáles valores se sacralizan en este circuito y cuáles no, cuáles subjetividades son reconocidas y cuáles no, qué identidades y cuerpos son producidos y transformados por los procesos sociales, y cuáles protagonizan las memorias diversas de estos circuitos y cuáles no, son cuestiones profundamente vinculadas a la historiografía, la política y la justicia, y en consecuencia, a las epistemologías desde las que decidimos trabajar.

En primer lugar, estas preguntas nos remiten a la historiografía porque la paulatina conversión de las memorias débiles en memorias fuertes transforma la propia manera de construir y pensar la historia como disciplina, como supuso el giro historiográfico de los estudios poscoloniales en las ciencias sociales. De este modo, cuanto más presentes estén las voces de las mujeres saharauis en la construcción de su propia historia, habrá mayor posibilidad del reconocimiento de las memorias de las mujeres y, por tanto, del análisis de la politicidad de

sus experiencias.

En segundo lugar, las preguntas planteadas también se vinculan a la política, porque preguntarse por las memorias de quiénes y para quiénes es una pregunta directamente vinculada tanto a las relaciones de poder como a los consensos sociales predominantes en un momento histórico determinado, lo que nos hace comprender la sociedad política saharauí como un sujeto identitario colectivo en la lucha por la liberación nacional, pero también un sujeto identitario diverso en clave de sexo-género que complejiza y nutre el discurso nacionalista desde las experiencias concretas de las mujeres.

En tercer lugar, a la justicia, ya que debemos reconocer la estrecha vinculación entre la pulsión utópica que fundamenta la reivindicación de autodeterminación de los pueblos y la pulsión de autodeterminación de las personas. Es decir, la vinculación que existe entre los procesos de creación de identidades colectivas y la creación de las subjetividades individuales que componen las primeras (Brah, 2011).

Se trata, además, de elecciones u opciones epistemológicas. La percepción del conocimiento como una práctica social ha sido extensamente profundizada por el pensamiento feminista bajo la consideración de que “el conocimiento no puede permanecer inmune a una de las construcciones sociales más relevantes, como es el género” (Adán, 2008: 304). Las propuestas feministas pretenden reconfigurar las epistemologías tradicionales teniendo presente la dimensión social, y por tanto, ética y política del conocimiento producido; lo que conlleva desvelar el papel de los valores sociales en el conocimiento y proponer otros nuevos. Es este nivel propositivo, con vocación de incidencia y transformación social, el que otorga a las epistemologías feministas un carácter crítico<sup>24</sup> y normativo. Lo que el feminismo como propuesta epistemológica plantea, en última instancia, es acceder a los mecanismos que permitan una intervención en la sociedad y sus valores —y por tanto, en el acceso y la redistribución de los recursos y bienes—, siendo su forma fundamentalmente el diálogo. Se trata entonces de “desentrañar el papel que cumplen los valores sociales en todo el proceso cognitivo y también demandar que nuevos valores sean considerados” (Adán, 2006: 306). Asumimos pues que “tras todo conflicto epistemológico se esconde un conflicto político” (Meloni, 2012: 10).

En resumen, acudir a las memorias y experiencias de las mujeres saharauis supone generar nuevos interrogantes a la historiografía, una apuesta política explícita, un deber ético desde el punto de vista de la justicia y una apuesta consciente por las opciones epistemológicas

---

24 Entiendo con Santos la dimensión crítica de una teoría del siguiente modo: “Toda teoría que no reduce la “realidad” a lo que existe. La realidad, cualquiera que sea el mundo en el que la concebamos, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades y la tarea de la teoría crítica consiste precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación” (Santos, 2003: 23).

feministas y descoloniales. Como escribiera Gimeno reflexionando sobre la crisis de la antropología: “La “verdad” en el relato sobre los otros no existe más, sino como el resultado de estrategias geopolíticas para definir las, y/o imponerla (y por lo tanto también resistirla). Entendemos ahora que la “verdad” es relativa; sin embargo, los procesos de enunciarla, comunicarla, divulgarla, negociarla o imponerla, no; estos son procesos reales” (2011: 156).

Por su parte, la situación de las mujeres en las distintas sociedades africanas, afirma Juliano (1998: 46), interesó poco a los historiadores hasta fechas recientes, lo que sin embargo no ocurrió con los estudios antropológicos que se desarrollaron complementariamente a las empresas colonizadoras tras la segunda guerra mundial,

Para estos trabajos resultaba evidente el importante rol económico que jugaban las mujeres en las sociedades tradicionales, y desde ellos se comienza a cuestionar su presunta subordinación. Ejemplares al respecto son los trabajos de Driberg (1932), Hunter (1933), Boserup (1970) y Pala & Ly (1982). Pero aunque todos ellos señalan un empeoramiento del estatus femenino a partir de la occidentalización (lo que constituye una hipótesis extensible al área que nos ocupa), se centran en el África Subsahariana y tienen escasas referencias al mundo musulmán (Ibid.).

Es lugar común admitir que las memorias de las mujeres han sido invisibilizadas, y aún más en el caso de las mujeres del “Tercer Mundo”, pero no es posible calibrar este ocultamiento sin atender a las circunstancias concretas en la diversidad de mujeres, donde categorías como “raza”, etnia, edad, clase, colonialismo o nación, tienen una importancia crucial en este análisis. Cuestionando que exista una única voz o experiencia de “la mujer”, coincidimos con Harding en que la diversidad interna racial, étnica y de clase, entre otros factores, además de la propia experiencia individual, deben ser acogidas en la idea de experiencias de las mujeres:

[...] las mujeres se nos presentan sólo en clases, razas y culturas diferentes: no existe “la mujer” universal, como tampoco “la experiencia de la mujer”. Lo masculino y lo femenino son siempre categorías que se producen y aplican dentro de una clase, una raza y una cultura particulares, en el sentido de que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y de hombres difieren en cada clase, raza y cultura. Pero, de la misma manera, clase, raza y cultura son siempre categorías dentro del género, puesto que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y hombres difieren precisamente de acuerdo con su clase, raza y cultura (Harding, 1987: 6).

En efecto, comprender cómo y por qué se articulan estas exclusiones en el propio pensamiento feminista y también en las prácticas sociales emancipatorias son tareas de primer orden para los feminismos descoloniales. En este sentido, comparto con la feminista y educadora popular argentina Claudia Korol que los feminismos descoloniales,

[...] no sólo han cuestionado a las concepciones patriarcales de ciertas izquierdas, sino también a determinadas perspectivas de un feminismo burgués, funcional a las políticas de explotación capitalista. Han abierto un camino para unir en un mismo cuerpo colectivo, las

rebeldías frente a la explotación capitalista, a la violencia imperialista que mata/ invade/ destruye en nombre de la absurda racionalidad occidental; y para desafiar simultáneamente la opresión patriarcal, el racismo, la xenofobia, el neocolonialismo transnacionalizado (2010: 35).

Por ejemplo, en referencia al caso de los feminismos indígenas en Abya Yala, Gargallo nos relata cómo las mujeres indígenas, cuyas experiencias estuvieron ausentes de las memorias de la colonización (Stolcke, 1993) en la actualidad están articulando un discurso político donde se conjugan la despatriarcalización del cuerpo y del territorio, desde lo que en este trabajo llamamos el pensamiento fronterizo,

El lugar desde donde las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala se plantean su liberación se sostiene en unas maneras de ser y actuar propias de culturas cuyas historias son más antiguas que la confrontación con el mundo occidental, pero que coinciden en 1) la derrota militar que sufrieron por sus armas y 2) la resistencia que opusieron a su dominación. Las mujeres indígenas se disponen a descolonizar la palabra que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente refundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y una comunicación propias. A la vez que se declaran en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos (Gargallo, 2104: 47).

De la mano de las epistemologías feministas y descoloniales, conjuntamente, y lejos de pretender “hacer prisma normativo” de la historia, como indicaba Traverso, me interesa una (re)construcción crítica de la memoria colectiva que, partiendo de las experiencias las mujeres saharauis entorno de la herida colonial y el pensamiento foronterizo, nos invite a una reformulación de las memoria histórica saharauí.

Si es cierto que entre las memorias más invisibilizadas están las de los colectivos subalternizados por la modernidad, no es menos cierto que incluso en esas memorias débiles suelen ser excluidas las mujeres. Aunque la participación política de las mujeres saharauis en la lucha nacionalista es ampliamente reconocida, hay que admitir que son pocos los trabajos que, desde las epistemologías feministas, han acudido a las mujeres saharauis rastreando su propia politicidad. Por eso este trabajo de investigación pretende realizar aportes en esta dirección.

### 3.1. El Cuerpo como Territorio de Significación y Resistencia Política

*El cuerpo puede ser “una estrategia de acumulación en el sentido más profundo”, pero también es el lugar de una determinada dirección de la resistencia política...*  
David Harvey

Entendiendo el sexo y la raza como categorías políticas, la epistemología feminista es una de las ubicaciones donde más importancia ha tenido el análisis de la corporalidad sexualizada y



racializada. Según Silvia Federici (2011), desde principios de los años 60 los análisis feministas de “la política del cuerpo” con los estudios sobre el control ejercido sobre la función reproductiva de las mujeres, los efectos de las violaciones y el maltrato o la imposición de la belleza, revolucionaron el discurso filosófico y político contemporáneo, revalorizando el cuerpo (a pesar de que a menudo en el mundo académico este descubrimiento sea atribuido a Foucault<sup>25</sup>).

Desde la “política de la localización” de Adrienne Rich (2001) o la “the new mestiza” de Gloria Anzaldúa (2012), pasando por autoras feministas indígenas contemporáneas como Lorena Cabnal (2010 y 2015) o musulmanas como Mahmood (2008), se ha generado una enorme plataforma de tesis feministas sobre la interacción entre cuerpos, memorias y subjetividades políticas racializadas y sexualizadas. En especial, la poeta y teórica feminista lesbiana norteamericana Adrienne Rich expuso su noción de “política de la posición” en su trabajo “Apuntes para una política de la posición” (1984). En este texto vinculó la política a los conceptos de cuerpo, “raza” e identidades múltiples,

La política de la posición. Incluso para empezar por mi cuerpo tengo que decir que desde el principio ese cuerpo tuvo más de una identidad. Cuando me sacaron del hospital para llevarme al mundo, se me miró y se me trató como mujer, pero también se me miró y se me trató como blanca, tanto por parte de la gente Negra como de la blanca. Se me ubicó por el color y el sexo, como seguramente se ubicaba a una criatura Negra por su color y por su sexo, aunque lo que la identidad blanca implicaba era engañoso por la suposición de que la gente blanca está en el centro del universo (Rich, 2001: 209).

Este pasaje condensa uno de los giros epistemológicos que más ha diluido la diferencia sexual como categoría única y sustentadora del punto de vista “único” de las mujeres<sup>26</sup>, completizándolo profundamente. La invitación de Rich a superar el esencialismo de género basado en la diferencia sexual, insertando la raza, entre otros elementos, se ubica en el contexto de las tesis que tanto las feministas activistas negras, como las lesbianas y las mujeres de color venían fraguando en los años 60 y 70 del siglo pasado. Escribe la poeta y ensayista, enlazando las nociones espacio, cuerpo, identidad y política: “... necesito entender la manera en que un lugar en el mapa es también un lugar en la historia dentro del cual como mujer, como judía, como lesbiana, como feminista, he sido creada e intento crear” (Rich, 2001: 207). De este

---

25 Escribe Federici al respecto: “... las feministas han acusado al discurso de Foucault sobre la sexualidad de omitir la diferenciación sexual, al mismo tiempo que se apropiaba de muchos saberes desarrollados por el Movimiento Feminista. Esta crítica es bastante acertada. Más aún, Foucault está tan intrigado por el carácter “productivo” de las técnicas de poder de las que el cuerpo ha sido investido, que su análisis deja prácticamente fuera cualquier crítica de las relaciones de poder. El carácter casi defensivo de la teoría de Foucault sobre el cuerpo se ve acentuado por el hecho de que considera al cuerpo como algo constituido puramente por prácticas discursivas y de que está más interesado en describir cómo se despliega el poder que en identificar su fuente” (Federici, 2011: 29).

26 Concepto ya desarrollado en el debate de las epistemologías feministas tratado en el capítulo II.

modo, la política de la posición consideró el género posicionalmente, es decir, “sin carácter sustantivo sino relacional, que, frente a la inercia del sujeto sexuado de la heterodesignación estructuralista o del esencialismo simbólico, es capaz de producir significados” (Casado, 2003: 58).

Sobre esta necesidad política e intelectual de conectar las corporalidades y las memorias, en su texto “Memoria Colectiva. Hacia un proyecto decolonial”, Pilar Cuevas nos recuerda “la necesidad de visualizar, desde las actuales prácticas en memoria colectiva, al sujeto, ya no sólo como un sujeto político “sin cuerpo”, sino como aquél que se construye históricamente desde su corporeidad, siendo este último uno de los escenarios más importantes en el cual se configura la memoria” (2013: 103).

De hecho, el cuerpo debe interpretarse “como un nexo a través del cual abordar las posibilidades de establecer una política emancipadora”, siempre y cuando su estudio se base “en una comprensión de las verdaderas relaciones espacio-temporales entre las prácticas materiales, las representaciones, los imaginarios, las instituciones, las relaciones sociales y las estructuras dominantes del poder político y económico...” (Harvey, 2007: 156). Por tanto, la atención al cuerpo nos obliga a contextualizarlo en las relaciones históricas y en los procesos de producción y transformación de las identidades colectivas e individuales.

Como afirma Brah, a pesar de que las identidades se articulen siempre con la experiencia colectiva, la experiencia concreta de una persona produce trayectorias que no refleja únicamente la experiencia colectiva, sino que va más allá de esta. Por eso, la teórica feminista considera más apropiado hablar, en vez de identidades ya existentes como si siempre estuviesen constituidas, de “discursos, matrices de significados, memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto” (Brah, 2011: 153). Se trata entonces también de adentrarnos en aquello que David Harvey denominó como “la política corporal” reflexionando sobre el cuerpo y su potencial político,

Como “máquina de los deseos” capaz de crear orden no sólo en sí misma sino también en sus entornos, el cuerpo humano es activo y transformador en relación con los procesos que lo producen, lo sostienen y lo disuelven. Así, las personas corpóreas dotadas de capacidad semiótica y voluntad moral hacen de su cuerpo elementos constructivos en lo que desde hace tiempo denominamos “la política corporal” (Harvey, 2007: 121).

En estos planteamientos fundamentamos la necesidad de recuperar memorias y experiencias de las mujeres saharauis para poder comprender cómo se han generado sus diversas identidades individuales y colectivas, como mujeres y como saharauis, en contextos históricos concretos.

### 3.2. Pueblo como Sujeto Vivo: Pluralismo Histórico

Rita Laura Segato, antropóloga feminista argentina y referente teórico sobre colonialidad y género, afirma en su texto “Género y Descolonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” (2011) que un pueblo es el proyecto de ser una historia. Cuando la historia que se tejía colectivamente es interceptada e interrumpida externamente, afirma que “este sujeto pretenderá retomar los hilos, hacer nudos, retomar la memoria y continuar. En ese caso debiera ocurrir lo que podríamos llamar una devolución de la historia, restituir la capacidad de tramar su camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro” (2011: 25). De este modo, la autora nos propone la noción de “pluralismo histórico” en sustitución de las nociones como relativismo cultural o derecho a la diferencia. Esta noción implica que los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico,

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico. La cultura y su patrimonio, a su vez, son percibidos como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada y en un proceso que no se detiene. El carácter cumulativo de ese sedimento se concretiza en lo que percibimos como usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva, que el concepto antropológico de la cultura captura, estabiliza, y postula como objeto de observación disciplinar. Sin embargo, todo etnógrafo que regresa a su campo diez años después sabe que esa apariencia de estabilidad no es más que un espejismo, y que usos y costumbres son nada más que historia en proceso (Segato, 2011: 24).

Desde su perspectiva feminista no es la repetición de prácticas o la inmovilidad de las ideas lo que determina la permanencia de un pueblo, sino la noción de pueblo como vector histórico: “como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia” (Ibid.: 24).

En efecto, la constante transformación de las identidades nos coloca en la ausencia de verdad cultural que, como aclara Herrera, no supone “una degradación de la reacción cultural, sino que la coloca en su justo lugar, la continua y permanente institución de lo valioso, su devaluación y la revalorización de nuevos caminos, en nuestro caso, de dignidad” (2005: 51). Sobre la conquista sobre los pueblos indígenas en Abya Yala, escribe Gargallo en coincidencia con los análisis de Segato,

La conquista significó una interrupción en el devenir histórico de las civilizaciones ame-

ricanas, trastocando formaciones sociales, políticas, económicas y culturales, mediante la brutal disminución de la población y la eliminación de naciones enteras por armas bélicas, psicológicas y religiosas. No obstante, la historia de los pueblos americanos y sus culturas no desaparecieron. La oralidad se compuso y combinó con nuevas prácticas de memorización que inscribieron historias locales en el tejido, la pintura, la alfarería y la arquitectura. La organización de los pueblos originarios en comunidades indígenas, aunque dominadas por la iglesia y arrinconadas en zonas inhóspitas para no despertar la codicia de los colonizadores, les permitió oponer resistencia a la aniquilación, produciendo códigos de conducta y sistemas de género, normas de regulación y linajes que hoy empiezan a ser destejidos por las y los intelectuales indígenas que acompañan la reflexión de sus pueblos. Ninguna de las tramas va a ser desechada, todos los hilos pueden ser reutilizados, recombinados, transformando la visión que se tenía de ellos (Gargallo, 2014: 42).

Sobre el pueblo saharauí, mientras hay autores que plantean la auto-percepción de los y las saharauis como “... ciudadanos vinculados por los diversos lazos de solidaridad, unión de esfuerzos, formas mentales colectivas (lenguaje, religión, costumbres, etc.) y por la división de tareas [...] (por lo que) pasar a depender de una identidad territorial de diferente definición política, como un reino, les haría perder y retroceder teóricamente en el tiempo en su identidad individual y grupal” (Landa y Barona, 2011: 10); otros ponen el acento en cómo el intento de superación del tribalismo que supuso el proyecto nacionalista provocó un verdadero shock antropológico y cultural (Correale, 2015: 111).

Asumiendo la compatibilidad de ambos planteamientos (que serán desarrollados más adelante), y teniendo en cuenta las interrupciones vividas en la historia saharauí, se hace necesario tejer contrahistorias que indaguen en los hilos de un pasado común del pueblo saharauí, como pretenden en los trabajos poscoloniales de Gimeno y Robles (2013 y 2015)<sup>27</sup>. No obstante, esta mirada hacia el pasado no eliminaría los antagonismos sociales de cada momento histórico, como escribe López Bargados para el caso saharauí:

Nada parece tener más sentido que apelar a las formas de organización históricas de las propias sociedades saharianas, a las modalidades de gestión comunitaria que han empleado durante siglos sobre un vasto territorio, sin los apriorismos del análisis ingenuo que consagra las tradiciones olvidando que éstas son fuente de conflicto, objeto de constantes negociacio-

---

27 Me parece importante destacar que los trabajos académicos presentados en este epígrafe y que implementan la mirada poscolonial en la casuística de Sáhara Occidental son un primer resultado de la colaboración entre investigadores saharauis y europeos que han compartido desde 2003 un proyecto de recuperación de la memoria oral de la historia saharauí de los ancianos y ancianas saharauis, el proyecto: “Cuéntame abuelo/a”, impulsado por el Ministerio de Cultura saharauí; y una investigación realizada en el contexto de los proyecto I+D+i, cuyo objetivo es la recuperación de la(s) memoria(s) (saharauí y española) de la colonización del Sáhara. En este sentido, me parece que estas producciones académicas vinculadas al reforzamiento de la memoria saharauí son, en sí, no sólo una excelente manera de acompañar desde unas ciencias sociales descoloniales las luchas sociales, sino una estrategia de resistencia colectiva que, en este caso, se alía con un sector del mundo académico comprometido y crítico en estrategias metodológicas de co-laboración.

nes y realineamientos (2015: 104).

En cualquier caso, estas tramas internas de poder no sólo no cuestionan la noción de pueblo, sino que siguiendo a Segato, son parte de la constitución misma de la idea de pueblo como sujeto vivo de la historia y como eje principal del pluralismo histórico. Por tanto, además de comprender la importancia del cuerpo en las resistencias políticas, es necesario comprender la noción de identidad colectiva como la de ser parte del “pueblo saharauí”. Siguiendo a Segato, este ser saharauí como identidad colectiva, sería más incisivo en la dinamicidad de las identidades y en la continuidad de las transformaciones sociales que en el esencialismo de prácticas y significados.

Pueblo saharauí, por tanto, como un sujeto vivo que “en medio a articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter-historicidad” (Segato, 2011: 25). Así, cada pueblo tramará su historia por el camino del debate y de la deliberación interna, más que desde un horizonte fijo de cultura, a partir de sus contradicciones y eligiendo entre alternativas ya presentes y procedentes del mundo circundante (Ibid.: 26). El argumento del pluralismo histórico asume, por tanto, la exposición constante a influencias e intercambios entre historicidades.

Desde una reflexión descolonial, es pertinente aclarar que en coincidencia con las tesis de Segato, estos hilos de la memoria tramados en la interhistoricidades ya no serían exterioridades absolutas a la colonialidad/modernidad; más bien se tratan de exterioridades relativas, ya que todos han sido afectados por la modernidad/colonialidad del sistema mundo<sup>28</sup>. De hecho, la búsqueda de exterioridades absolutas o esencialismos culturales pueden implicar un riesgo de acercamiento a los fundamentalismos tercermundistas que consideren la vuelta a un pasado originario y auténtico condición *sine qua non* para la liberación colectiva. El propio Enrique Dussel es contundente al respecto al escribir sobre su noción de Transmodernidad,

[...] no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de

28 Sobre la fundamentación del concepto de “exterioridad” con el que Dussel trabaja, nos aclara Ramón Grosfoguel que: “Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Lévinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores, que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geo-política y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa, desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente “sistema-mundo europeo/euronorteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal”, (Grosfoguel, 2007: 74).

toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (2000: 50)<sup>29</sup>.

Según Ramón Grosfoguel, es a través de la transmodernidad como propuesta emancipatoria que podemos imaginar mundos alternativos, más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo donde a menudo quedan atrapados numerosos debates políticos sobre los derechos de las mujeres, la democracia o las intervenciones militares, debates ciegos a las potencialidades críticas propias de cada cultura y a la agencialidad política e histórica de las personas y colectivos involucradas en tales procesos. Teniendo en cuenta la cercanía entre el concepto de pluralismo histórico de Segato (2011), la pluralidad epistémica en Grosfoguel (2007) y la transmodernidad en Dussel, (2000), podemos entender que,

La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura, en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema, sólo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar, en la diversidad epistémica y la transmodernidad, una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos... (Grosfoguel, 2007: 73).

Centrándonos ahora en las inter-historicidades saharauis, Gimeno identifica tres temporalidades saharauis que coexisten aún hoy, en el tiempo actual: el “tiempo ecológico”, el “tiempo colonial” y el “tiempo de la revolución” (2007: 25). En primer lugar, el “tiempo ecológico” hace referencia a los tiempos en que las diversas tribus nómadas saharauis pastoreaban y nómadeaban por los territorios saharianos, es decir, desde las etapas precoloniales. Sin embargo estos tiempos han llegado hasta la actualidad, ya que, aunque en menor medida tras la sedentarización, la Revolución y el exilio; aún hoy en día es normal que haya familias saharauis en la *badia*, el desierto, que van y vienen de los campamentos y de las de las zonas liberadas. Es por tanto la experiencia de vivir en el desierto la que impone ese tiempo “ecológico”, que aún hoy convive con los otros dos.

En segundo lugar, el “tiempo colonial” marcado por la ocupación marroquí nos remite especialmente a las experiencias en los territorios ocupados, condicionadas por la violación de los derechos sobre los cuerpos, el territorio y la cultura saharauis. Aunque es un tiempo más

---

29 La cursiva es del autor.



localizado geográficamente, es también un tiempo compartido y vivido por toda la comunidad saharauí, sea donde sea que esté asentada; después de todo, las personas torturadas, desaparecidas y encarceladas hoy en día en los territorios ocupados, son hermanas, padres, madres o hijas de los y las saharauis en Tinduf u otros lugares. También este tiempo se articula hoy en día con los otros dos.

Por último, el “tiempo de la revolución”, vinculado a las experiencias de resistencias y re-existencias en los campamentos, a la construcción y mantenimiento de la RASD en el exilio y al segundo éxodo saharauí, el de las personas que salieron a estudiar durante años. Es un tiempo que legitima el sacrificio sin límites de hombres, mujeres, niños y niñas saharauis, en pro de la existencia misma del pueblo, física y cultural. Todo esto ha implicado un cambio radical respecto de la cultura pastoral y nómada saharauí que ha pasado de ser un pueblo en movimiento constante por el territorio a, tal y como lo denominó uno de los jóvenes saharauis entrevistados, “una cárcel de arena con barrotes invisibles”<sup>30</sup>.

Las interfases y transiciones entre estos tiempos, explica Gimeno, lejos de ser unidireccionales, suponen una creación compleja a base de acomodaciones y resistencias ante las nuevas pautas culturales que se entretejen en procesos de hibridación donde conviven las tres temporalidades, así,

Acomodación y resistencia no son dos caras de la misma moneda, a veces conforman una misma cara simplemente. Mediante estos procesos, de resistencia y acomodación, fueron conformándose nuevas élites locales y nuevas relaciones sociales en torno a nuevos nichos de poder, y también, como nos gusta recordar a los antropólogos, nuevas pautas culturales que entrelazaban el ayer y el hoy, nuevas fuentes de significado y manera híbridas de articular pasado y presente que conectaban lo autóctono con lo exógeno, donde han sido centrales los procesos de apropiación y traducción por parte de unos y otros (Gimeno, 2007: 9).

Más adelante, el autor nos aclara cómo el anhelo del futuro común fundamenta el pueblo saharauí, encontrándonos con el “pueblo como proyecto de ser historia” de Segato,

[...] operó una reinención del tiempo y de la historia, como una de las estrategias culturales seguidas por la revolución para generar una nueva identidad saharauí, ligada al proyecto de construcción de una nueva sociedad; que miraba y reconocía el pasado sólo para alejarse de él. El punto de referencia no eran las raíces de las que provenía la sociedad saharauí, sino el futuro prometedor de la constitución de una sociedad igualitaria de hombres y mujeres saharauis libres (Gimeno, 2007: 26).

No obstante, Gimeno también matiza que “... sin algún tipo de raíces, por seguir una metáfora botánica, no hay sociedad que pueda impulsarse: al fin y al cabo nadie puede inventarse sino desde lo que es” (2007: 83). Ante estas reflexiones, nos preguntamos qué ha ido significando “mujeres saharauis” en las tres temporalidades saharauis, es decir, en las costumbres y

---

30 Entrevista 1.6 a Tiba, Director de Cultura en Dajla, Dajla, abril de 2011.

tradiciones saharauis vinculadas a una cultura nómada, en la lucha anticolonial y nacionalista, y más actualmente, tras las experiencias de 40 años de resistencia.

#### 4. LAS EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES SAHARAUIS Y SU POLITICIDAD

Podemos afirmar que en los trabajos sobre la temática saharauí no ha existido una especial atención ni a las mujeres ni a la categoría género, ya sea desde el enfoque de los derechos humanos<sup>31</sup> o desde el enfoque poscolonial, como hemos comprobado. Tampoco existe aún una mirada elaborada desde los feminismos descoloniales, a excepción de los avances de algunos trabajos antropológicos desarrollados, como los de Juliano (1998) o Gargallo (2013).

¿Cómo afecta la exclusión de las experiencias de las mujeres en una (re)construcción de la memoria saharauí encaminada a la Verdad, Justicia y Reparación?, ¿Cómo afecta el género en tanto organizador epistemológico a esta memoria? ¿Cómo trascender las memorias subalternas androcéntricas? En mi opinión, atendiendo a las prácticas, discursos y experiencias propias de las mujeres saharauis, el intento de fortalecer memorias débiles nos compromete a una continua revisión de las relaciones de poder que, desde las ciencias sociales, reproducimos en esa misma tarea. Como escribiera la feminista Carolina Meloni: “Hacer balance de los discursos que producimos, de lo que silenciamos y marginamos en ellos de las teorías que aceptamos sin ningún cuestionamiento previo, es todo un síntoma previo de la urgencia por construir comunidades políticas diferentes no basadas en la exclusión ni en la violencia” (2012: 24 y 25).

Sobre la situación de las mujeres indígenas en Bolivia y su participación en las formas de mediación con los poderes estatales, escribe Silvia Rivera Cusicanqui: “las mujeres indígenas resultan cada vez más ajenas a este espacio de mediaciones en el que la cultura letrada, las nociones occidentales de desarrollo y la política clientelar imponen una cultura política patriarcalizada, que sólo las usa como elementos de transacción simbólica en su estrategia de poder” (2004: 9).

No se trata por tanto de deshacerse de las memorias hasta ahora recorridas, sino de comprender cómo un análisis feminista descolonial de las experiencias de las mujeres, no sólo posibilita memorias saharauis sustancialmente más democráticas y justas, sino que además, reformulan el imaginario nacionalista hacia coordenadas de democracia radical (Mouffe,

---

31 En las investigaciones sobre la vulneración de los derechos humanos, lo más que puede encontrarse son datos concretos sobre la participación de las mujeres que, salvando algunas reflexiones de corte más cualitativo, suelen plasmarse casi a modo de variable sexual, lo que es diferente a analizar el género como categoría de análisis (Scott, 1990). En la actualidad varias investigadoras feministas de Hegoa, centro de investigación vinculado a la Universidad del País Vasco, están realizando una investigación sobre la violaciones de los derechos humanos desde la perspectiva de género en los territorios ocupados, pero al no estar aún publicada no es posible referenciarla.

1999). Ni Verdad, ni Justicia, ni Reparación serán opciones de futuro si no se reconoce su dimensión de género en una dirección feminista descolonial que no debemos confundir con un análisis desde la variable sexo (entendida cómo el número de mujeres y hombres que han vivido ciertas experiencias concretas), sin tener en cuenta el androcentrismo que sustenta las experiencias identificadas como abordables y que acaban sustentando la memoria que alimenta la “identidad saharauí”.

En mi opinión, también en la lucha de la causa saharauí se corre un elevado riesgo de que gran parte de los aportes realizados por las mujeres sean leídos como naturales y por tanto, pre-políticos; siendo interpretados como “transacciones simbólicas”, atendiendo a las reflexiones de Guha, Spivak y Cusicanqui, lo que tiene implicaciones políticas de primer orden. En este sentido, por ejemplo, desconocer el impacto histórico y político de la participación de las mujeres saharauíes como elemento constitutivo de la lucha anticolonial y las razones de esto, refuerza la despolitización de las demandas de las mujeres al interior de sus propias sociedades en la actualidad, lo que genera sociedades y proyectos colectivos más desigualitarios. Contrariamente, ahondar en las memorias de las mujeres saharauíes atendiendo a la politicidad colectiva e individual desarrollada por ellas, previamente a la colonización y/o en la lucha anticolonial, puede ofrecer nuevos cimientos a un discurso feminista descolonial saharauí donde se articulen la lucha por la vuelta al territorio y la lucha por los derechos de las mujeres saharauíes. Ahí emerge la importancia crucial de indagar en la memoria saharauí desde una perspectiva feminista descolonial que siendo crítica con la episteme colonial y con el pensamiento feminista eurocéntrico, reconozca en la historia política saharauí una dimensión de género que fundamente la propia lucha feminista saharauí de hoy en día, y por qué no, la identidad saharauí futura. No obstante, no se trata sólo de desarrollar el argumentario feminista de cara a las prácticas y discursos feministas descoloniales saharauíes actuales. En mi opinión, la indagación en estas trayectorias a base del diálogo y el encuentro con sus protagonistas, también puede y debe realizar aportes fundamentales al movimiento y al pensamiento feminista de nuestras propias sociedades occidentales.

A continuación, entonces, nos disponemos a describir las experiencias históricas de las mujeres saharauíes en el marco de las propias experiencias del pueblo saharauí. Tanto en su versión colonial como en su versión de prácticas de resistencia y re-existencia, todas estas experiencias, se sitúan al interior de lo que hemos llamado la herida colonial saharauí, que analizaremos según las diversas etapas históricas. Una vez realizado esta cronología de prácticas y experiencias, serán analizadas en los capítulos siguientes desde la perspectiva de los feminismos descoloniales y la metodología interseccional expuesta en el capítulo II.

## 5. LA HERIDA COLONIAL SAHARAUI: EXPERIENCIAS Y DISCURSOS PARA UN FEMINISMO DESCOLONIAL

*Las preguntas que se nos plantean ahora son las siguientes:  
¿Consentiremos el exilio hasta el infinito?  
¿Hasta qué límite consentirán nuestros amigos, nuestros aliados,  
los revolucionarios y los regímenes progresistas, nuestro exilio?  
¿Hasta qué límite consentirán nuestros amigos,  
nuestros aliados los revolucionarios y los regímenes progresistas,  
la presencia de los regímenes reaccionarios en Marruecos,  
en Mauritania, en Túnez y en otras zonas la Patria Árabe?*

*Sayed Mustafa El Uali,  
Discurso de 20 de mayo de 1976<sup>32</sup>*

Para concretar esta otra historia de las mujeres saharauis, hemos analizado sus roles propios en las etapas pre-revolucionaria y revolucionaria, en la construcción de los campamentos y en el periodo posterior a la firma del alto el fuego en 1991. Es necesario tener en cuenta que una gran parte de la población civil asentada en los campamentos, sobre todo las mujeres y jóvenes estudiantes, no vivieron la guerra en el frente y estuvieron más vinculados a la reconstrucción del tejido social destrozado por el conflicto, especialmente como estudiantes, personal educativo y sanitario en los campamentos (Omar et. al. 2008: 14). En cualquier caso, el papel de las mujeres saharauis ha sido nuclear en todas estas estrategias de resistencias colectivas e individuales, imprescindibles para comprender la historia del pueblo saharai, las agencias desarrolladas y la emergencia de un feminismo descolonial saharai. Dado que la interseccionalidad ha sido la metodología propuesta para el análisis, en cada una de las etapas históricas que vamos indagar, realizaremos algunos aportes históricos que sitúen los diferentes contextos y razones de la lucha anticolonial, insertaremos los testimonios recabados de las mujeres saharauis y las reflexiones antropológicas que, según la bibliografía sobre las mismas, rescatan una dimensión agencial a partir de las experiencias de las mujeres en contextos concretos. Todas estas reflexiones enlazarán por tanto las tradiciones saharauis, el nacionalismo saharai, la situación colonial y la perspectiva de género, con énfasis diferenciados en unos y otros aportes según las etapas, los testimonios y la escasa bibliografía disponible.

En resumen, partiendo de los diferentes hitos históricos vividos por el pueblo saharai en los procesos de colonización, es decir, las experiencias coloniales y experiencias de respuesta y resistencia a estas, articulamos las prácticas y las experiencias de las mujeres saharauis con los discursos feministas existentes al respecto que pueden ofrecer un marco de análisis desde los feminismos descoloniales. A continuación, presentamos las etapas históricas a través de las cuales dicho análisis interseccional es realizado:

1. Antecedentes históricos y antropológicos del pueblo saharai
2. Desde el año 1884 hasta el año 1957: una lectura feminista descolonial de las tradiciones y la organización social saharai pre-colonial.

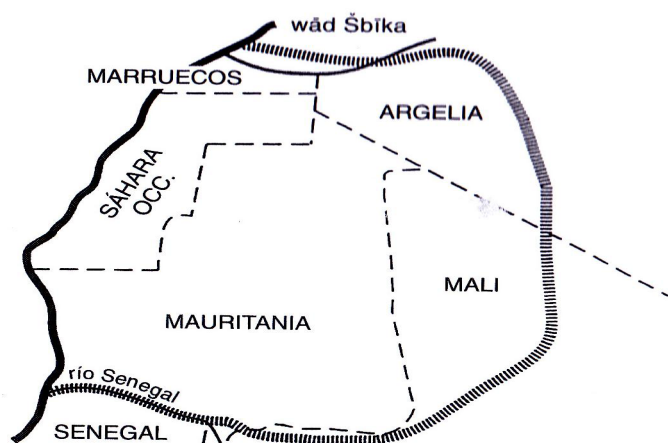
---

32 Ver en Rodríguez (1978: 11-28).

3. Desde el año 1958 hasta el año 1976: de la sedentarización a la etapa revolucionaria a la “colonialidad del género” de la Sección Femenina.
4. Desde el año 1975 hasta el año 1976: De la guerra, el exilio y la ocupación a la construcción de la RASD.
5. Desde el año 1977 hasta el año 1991: Del “Muro de la Vergüenza” a la resignificación del exilio como estrategia de re-existencia.
6. Desde el año 1991 hasta el año 2003: De los fracasos de la política internacional a la transformaciones del parentesco.
7. Desde el año 2003 hasta la actualidad: De la Resistencia Cultural al mercado en los campamentos.

### 5.1. Antecedentes históricos y antropológicos del pueblo saharaui

Como nociones previas, es oportuno ofrecer algunos datos históricos anteriores al colonialismo español. Hay datos sobre las primeras incursiones en la costa sahariana desde el S. XVI (Barona, 1998: 93 y Gargallo, 2013: 21). Lo que hoy conocemos como Sáhara Occidental era parte de un territorio más amplio conocido como Trab el Bidan (tierra de blancos), contrapuesto a Trab el Sudán (tierra de negros) en referencia al Africa Subsahariana. Se trataba así de un ámbito geográfico “puente entre dos mundos (Africa del Norte y la zona Sub-sahariana) y entre dos tradiciones étnicas (la árabe y la bereber)” (Juliano, 1998: 17). Así, Trab el Bidan, asumiendo la nomenclatura posterior de las fronteras coloniales, acogería aproximadamente el territorio de la República Árabe Islámica de Mauritania, el oeste de Mali, el sudoeste de Argelia, las regionales más al Sur de Marruecos y lo que hoy es el “Sáhara Occidental”,



Mapa 1. El conjunto bidān.

Fuente: López Bargados (2003: 39)

El desierto del Sáhara se ha venido desertificando en los últimos 4.000 años, de hecho,

antes existía como una sabana fértil donde vivían jirafas, rinocerontes y avestruces, de la que hoy dan cuenta las pinturas prehistóricas de *Rekeiz Lemgasem*, en la cordillera de *Zemmur*, entre otras localizaciones arqueológicas<sup>33</sup>. Sobre su historia, escribe Francesca Gargallo que los *sanhajjas* o *senhayas*, antecesores de los pueblos bereberes mediterráneos, llegaron a la región desde el norte de África 3.000 años atrás, mezclándose con pueblos autóctonos de la zona y con pueblos protobereberes como los gétulos y los *lamtas*, sobre los que afirma,

Estos eran pueblos que veneraban un principio femenino y un principio masculino presentes en diversas divinidades, que consideraban a la primavera dadora de vida, que usaban un molino giratorio de piedra para moler el trigo y entre los cuales las mujeres tenían un gran prestigio, derechos sociales y participación político militar. Por ejemplo, *sanhaja* y *lamtas* se decían descendientes de una madre común, Tuska (o Tazkai), a la cual atribuían muchas dotes de dirección y mando. Trajeron a la zona el caballo, el carro de dos ruedas y los primeros signos de lo que más tarde se convertiría en el alfabeto líbico-berebere y que se mezcló con elementos del arte de los pueblos autóctonos. En su avance fueron empujando hacia el sur a las poblaciones negras (Gargallo, 2013: 16).

Las constantes climáticas de la zona, típicamente desértica, determinaron la adaptación de las poblaciones a sistemas predominantes de nomadismo, cuya tipología pastoral comprende nomadizaciones seminómadas, nómadas de migraciones estacionales y nómadas de migraciones aperiódicas (López Bargados, 2003: 44). Por estas razones, las personas saharauis son conocidas como “los hijos de las nubes”.

Según Francesca Gargallo, mientras los *sanhajjas* se hacían con el comercio de las rutas caravaneras de la zona para el siglo X de nuestra era (tres siglos antes aparecía el Islam), para el siglo XI se da un importante movimiento de reforma religiosa propio del desierto. Así, tras su viaje a La Meca, Yahia ben Ibrahim, de la tribu de los *lamtas* y apoyado por los *sanhajjas*, decide en 1042 convertir a los bereberes y comienza así el Imperio Almorávide. Sin embargo, apenas un siglo después, en 1147, el último soberano almorávide es aniquilado y los *sanhajjas* volvieron a sus vidas de pastores con los *lamtas*, los *gezules* y los *masmudas*. Todos ellos establecieron una convivencia pacífica a lo largo del siglo XII y se distribuyeron las zonas de pastoreo con las tribus beduinas de los *Benin Hilad*, provenientes del desierto arábigo, y en los siglos XIII y XIV con los *Benin Maquila* y los *Benin Hassan*, beduinos provenientes de Yemen que ocuparon el Sáhara sometiendo a otros pueblos y con los cuales los *sanhajjas* se fusionaron, generando durante este proceso la lengua nacional del Sáhara Occidental, el *hassani*<sup>34</sup> (Gargallo, 2013: 18-20).

---

33 Para un análisis de estas pinturas ver Soler (2006) y para un análisis iconográfico de éstas y otras pinturas desde una perspectiva de género, ver Quesada (2015). Para algunos apuntes sobre las épocas pelolíticas y neolíticas, ver Gargallo (2013: 13-15).

34 El *hassani* es resultado de la superposición del árabe clásico sobre las lenguas bereberes autóctonas (Gargallo, 2013: 20); aunque tiene importantes préstamos de las lenguas de los pueblos colonizadores con quienes tuvieron contacto, el español, para el caso del Sáhara Occidental (Ibid.: 25). Es de hecho, un lenguaje de



También Dolores Juliano (1998: 37) nos recuerda que para 1067-1068, en pleno proceso de islamización a principios del siglo XI, las tribus bereberes matrilineales conviven con grupos de origen árabe y se enfrentan a las poblaciones negras del Sur. Aunque la antropóloga intenta rastrear los roles de género en el texto de geografía escrito por Abou-Obeid-El-Bekri y en el texto de *Las Mil y una Noches* (tres siglos después), realmente encuentra poca información significativa al respecto. Algo parecido ocurre con el texto *Introducción a la Historia Occidental* de Ibn Jaldún, donde en palabras de Juliano, “se refiere únicamente al mundo de los hombres, considerándolo el único existente” (Ibid.: 40). No obstante, entre las memorias de viaje del tangerino medieval Ibn Battuta, quien visitó la zona entre 1352 y 1353, puede leerse respecto de los Tuareg una descripción etnográfica como pueblo matrilineal<sup>35</sup> y matrilocal,

Asombra la condición de esta etnia por sus raras costumbres. Los hombres nunca tienen celos de sus mujeres, ni toman el nombre de su padre sino el de su tío materno. La herencia recae en los sobrinos (hijos de la hermana) y no en los hijos propios... Sin embargo los massufies son musulmanes y cuidadosos de practicar las oraciones, aprender la ley religiosa y estudiar el Corán, pero sus mujeres no tienen recato alguno ante los hombres, ni se velan pese a cumplir fielmente con los rezos. Quien quiera puede desposarlas pero ellas no viajan con su esposo... (Ibn Battuta cit. en Juliano, 1998: 40).

Para Juliano, es posible deducir que en el siglo XIV compartieran estas características casi todos los nómadas del desierto, aunque en la actualidad las mantengan sólo los tuareg. En este sentido, concreta el cambio de la matrilocidad a la patrilocidad en el reinado de soberano El Hadj Mohammed (1493-1529) quién, según el historiador Mahmoud Kati Ben El-Hadj El-Motaouakkel Kati (1468-1593), decidió “que las gentes de los poblados musulmanes, se casaran con quien quisieran, pero que los niños nacidos de esas uniones serían de la misma condición de sus padres” (cit. en Juliano, 1998: 42). Según el mismo historiador, entre quienes reconocen como Califa al soberano anterior, está el cheik<sup>36</sup> Chamharouch, de la “raza de los genios”, origen mítico de los bereberes descendientes de mujeres humanas fecundadas por espíritus del desierto. De hecho, esta patrilinealidad estaba condicionada por la matrilocidad, es decir, “si un hijo de un hombre de condición servil y madre noble, vivía con la familia de ésta, no heredaría la baja condición paterna, sino la del linaje materno” (Juliano, 1998: 42).

También escribió Ibn Battuta sobre la amistad entre hombres y mujeres en el siglo XV: “Allí, las mujeres tienen amigos y compañeros (entre los) extraños y del mismo modo los va-

---

frontera, en el sentido que lo expresara Gloria Anzaldúa en su obra, desarrollada en el capítulo II, en el epígrafe correspondiente al feminismo chicano y de color.

35 La matrilinealidad es definida por Juliano como “una forma de adscripción al linaje, especialmente favorable a las mujeres, ya que si la progenie pertenecerá a la familia de la madre, no tienen sentido los rigurosos controles a la sexualidad femenina, con que se aseguran la paternidad en las sociedades patrilineales” (Ibid. 43). Además, valora la matrilocidad del siguiente modo: “Por otra parte, la residencia matrilocal otorga a la mujer casada el apoyo a su propio grupo de pertenencia y disminuye el poder del marido (Ibid.).

36 Las palabras cheik o chej serán usadas según los hacen los autores/as.

rones mantienen amistades con mujeres ajenas a la familia, así por ejemplo, un hombre entra en su casa y encuentra a su esposa en compañía de un amigo y no desaprueba tal conducta” (cit. en Juliano, 1998: 43). Las prácticas matrilineales y matrilocales implicaron cierta autonomía en las mujeres del desierto, que levantaron suspicacias entre otros musulmanes que temían que cundiese el ejemplo. De hecho, Juliano recoge cómo Ibn Battuta riñe con su guía por permitir a su mujer recibir visitas de amigos (Ibid. 44).

En el siglo XV, cuando los portugueses llegaron en busca de esclavos y riquezas, las memorias de Gomes Eneas de Zurara señalan que los hombres se sorprendían por la libertad con que las mujeres los trataban (Ibid.: 45). Sin embargo, no será hasta los trabajos de mitad del siglo XX, como el de Bens (1947) o el de Caro Baroja (2008), trabajos que desarrollaremos a continuación, que se ofrecen nuevas informaciones sobre las mujeres saharauis; ya que como afirma Juliano “en general, la situación de las mujeres en las distintas sociedades africanas interesó poco a los historiadores hasta fechas muy recientes”<sup>37</sup> (Ibid. 46).

En cualquier caso, sí es importante resaltar, como hace Barona (1998: 36 y 37), la obra escrita por el chej Mohammed el Maami, de la tribu Berical-la, aproximadamente en 1818. Se trata del *Kitabu El Badiati* o *Libro del Nomadeo*, donde además de registrar las características de las tribus saharauis, señala la independencia de la región saharai en las fronteras *Jat-al-Jaof*, lo que se traduce como “líneas de peligros” en las que la población se había organizado independientemente a sus vecinos. Escribía el chej, en este sentido: “Deberíamos basarnos en lo que dicen los notables locales. Estos afirman que los países más cercanos a nosotros son Chinguetti, Tichit y Tinbuctú” (cit. en Barona, 1998: 37). Por orden, la cita hace referencia a Mauritania, Mali y Sur de Marruecos. Textos como éste, según la historiadora “nos permiten afirmar que existía una identidad cultural muy característica y diferenciada, en ciertos aspectos, de la marroquí y mauritana” (Ibid.: 41).

A partir de todas estas reflexiones, Juliano considera que es posible realizar una análisis en espiral para comprender el pueblo saharai en la actualidad y sus posibilidades de éxito, siempre que antes comprendamos cuál ha sido su construcción tradicional de los roles de género (1998: 28). Así, afirma que el pueblo saharai tiene en la actualidad con respecto a las mujeres un cúmulo de hábitos sociales que marcan condicionantes específicos, y globalmente favorables, donde hay aspectos de la tradición bereber u otros de la árabe. No obstante, es necesario diferenciar entre las características de la sociedad tradicional, las adquiridas durante los años de colonización española y las desarrolladas en los campamentos, teniendo en cuenta además, en este último caso el alto el fuego en 1991. Según interpreta la autora, en lo que considero un auténtico giro feminista hacia el conocimiento situado y la descolonialidad, en todos estos momentos citados,

---

37 No es así desde la antropología, para ver algunos trabajos al respecto, ver epígrafe sobre la “Historia y Mujeres: los Espejos Rotos de la Memoria” en este mismo capítulo.

[...] ha cambiado la división sexual del trabajo, así como las posibilidades, obligaciones y derechos de cada uno de los géneros, dentro de la estructura social. Por otra parte, hay que tener en cuenta que los factores determinantes del estatus asignado a cada género, no hay que buscarlos solamente en los marcos ideológicos generales [...] sino también en las normas de organización familiar, los equilibrios demográficos y las estrategias económicas. Cada uno de ellos matiza y modifica las normas generales, que si bien se mantienen como marco global que legitima y otorga sentido a las prácticas reales, resultan también sujetos a subrayados diferenciales y a interpretaciones diversas (Juliano, 1998: 31).

Como es observable, la propuesta de Juliano encaja casi a la perfección con las tesis de Brah (2011) expuestas en el capítulo II respecto de las diferencias como experiencias cotidianas y la construcción de identidades y subjetividades. Además, es una propuesta de interseccionalidad que pretende abarcar análisis complejos y situados sobre las diversas formas de cuestionamiento que han desarrollado las mujeres situadamente. Por tanto, en los siguientes epígrafes nos disponemos a indagar, de la mano de Juliano y otras autoras/es y los testimonios de las mujeres saharauis, en el marco metodológico que la autora propone. Como punto de partida, las palabras sobre la notable transformación social, en un sentido de retroceso, que muchas mujeres saharauis, especialmente de la segunda y tercera generación consideran que ha ocurrido en clave de género,

[...] yo quiero empezar diciendo que la sociedad saharauí es una sociedad que siempre ha respetado a las mujeres. Nuestras abuelas ahora nos dicen que nosotras no valemos nada, porque ellas, en su tiempo, por ejemplo cuando el marido le dice a una palabra, vuelve a vivir con su familia y el marido tenía que hacer un sacrificio más grande que el que hizo en su boda para que ella regresara a vivir con él. Ahora, pues las jóvenes pueden recibir cualquier palabra y te dicen “no, es que estaba cansado, es que tenía no sé qué”... tienen que justificarse, y eso es algo que rechazan totalmente nuestras abuelas. Yo estoy de acuerdo con las abuelas, porque estamos permitiendo cosas malas ¿no?, estamos permitiendo cosas que nos van a perjudicar como mujeres, porque si yo acepto una palabra que no me gusta, mañana voy a aceptar que me dé un palo... como que estamos nosotras permitiendo cosas que no permitían nuestras abuelas (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

## **5.2. Desde el año 1884 hasta el año 1957:**

### **una lectura feminista descolonial de las tradiciones y la organización social saharauí**

#### **5.2.1. Aportes históricos**

Aunque el colonialismo español sobre territorio sahariano fue reconocido internacionalmente por la Conferencia de Berlín (1884-1885), no será hasta la mitad del siglo XX cuando la presencia española se asiente en el interior y el territorio comience a ser explotado económicamente por parte de la metrópolis. Previamente a la Conferencia de Berlín, Ifni había pasado a manos españolas por el Tratado de Tetúan, en 1860. Durante finales del siglo XIX y principios

del siglo XX los contactos entre saharauis y españoles fueron realmente esporádicos<sup>38</sup>. En 1884, la expedición de Emilio Bonelli Hernando consiguió la adhesión a la corona de algunas *qabilas* (tribus) saharianas ubicadas en la zona costera, y el 26 de noviembre de 1884, España emitió un Real Orden por la cual tomaba bajo su protección la franja territorial situada entre Cabo Blanco y Cabo Bojador, zona que se conocerá como Río de Oro.

El 26 de febrero de 1885, la Conferencia de Berlín ratificó la proclamación del Sáhara Occidental como Protectorado de España<sup>39</sup>; lugar donde “ya existía una organización social y política definida y matizadamente diferenciada de la existente del norte del río Draa” (Barona, 1998: 94). En este primer momento, la ocupación se legitimó ante la situación de barbarie de las poblaciones, la seguridad de las Islas Canarias y por el mantenimiento de las pesquerías establecidas en la zona en 1884. Un ejemplo del discurso colonialista y civilizatorio mantenido desde el africanismo español es el libro del General Bens *Mis memorias. Veintidós años en el desierto* (1947) donde el propio autor presume de su de “mano de hierro con guante de terciopelo” (1947: 198). Bens ocupó Cabo Juby en 1912 y 1913, Tarfaya en 1916 y La G<sup>u</sup>era (Cabo Blanco) en 1920. Con las negociaciones franco-españolas de 1900<sup>40</sup>, 1904, 1912<sup>41</sup> y 1920 ya se habían definido las fronteras de lo que a partir de entonces sería el “Sáhara Español” hasta 1975. En cualquier caso, es interesante recordar que la mano de hierro se vio poco en aquellos tiempos; de hecho, los y las saharauis suelen recordar que no fueron sometidos, sino que firmaron tratados comerciales.

Según Rodríguez y Barrado (2015) es posible diferenciar hasta tres fases de ocupación española del Sáhara Occidental. La primera, desde 1884 a 1940, interesada en la defensa de las Islas Canarias y la labor de sus pescadores, se caracterizó por un control territorial muy superficial y la creación tardía de embriones urbanos. La segunda fase, entre 1940 y 1964, estuvo marcada por la exploración científica de la zona, los proyectos de ordenación urbana y las políticas de sedentarización. Por último, a partir de 1964 y hasta 1975, donde son claves la explotación de los fosfatos y la transformación más radical del territorio.

Para los años 20 y 30 del siglo pasado, Barona nos habla ya de los primeros movimientos de resistencia en contra de la ocupación europea por parte de Ma el Ainin, el Sultán Azul, y sus tres hijos: El Hiba, Merebi Rebbu y Muhammad Legadaf (Barona, 1998: 127). Como hemos visto, los trabajos de Gimeno y Robles (2013 y 2015) consisten, en parte, precisamente

---

38 Realizaron expediciones geográficas y/o militares en el Africa occidental atlántica, entre otras expediciones y sus respectivas fechas, la de Gatell y Emilio Bonelli en 1864; la de Cervera, Quiroga y Rizzo en 1886 o la de D’almonde en 1913, ver en Barona (1998: 114-127), Bens (1947) y Rodríguez Esteban (2008).

39 El centro político del Protectorado sería Villa Cisneros, la actual Dajla.

40 Concretamente el Tratado de París de 27 de junio de 1900 otorgó la naturaleza de colonia española, dejando detrás la de Protectorado español sobre el Sáhara (Barona, 1998: 121).

41 Para profundizar en las fronteras establecidas entre 1900 y 1912, ver Martínez-Milán (2015) y para todas las demás, Barona (1998: 114-124).

en recuperar esta memoria de la resistencia saharaui más desconocida y ancestral. Por ejemplo, nos desvelaban la historia de uno de los personajes de la resistencia saharaui de la primera mitad del siglo XX, Wahaya.

Hasta la década de los años 30 se mantuvo colonizada una zona litoral de 500 kilómetros frente a las Islas Canarias. En 1934, la operación conjunta de España con Francia permitió la “pacificación” de la zona, ocupándose así Ifni<sup>42</sup> y Smara, la Ciudad Santa. Así la zona comienza a configurarse como una colonia de poblamiento, ya no sólo militar. Sin embargo, las pretensiones francesas de unir sus dominios senegaleses y argelinos impidieron extender aún más la zona de influencia hacia el interior, donde, paradójicamente, terminó refugiándose la resistencia frente a Francia. Esto supuso que Francia solicitase la presencia efectiva de España en el interior del territorio sahariano. Así, hasta las operaciones conjuntas militares entre España y Francia, conocidas como la Operación Teide o Ecouvillon de 1957 y 1958<sup>43</sup>, no se completaría la colonización del territorio sahariano<sup>44</sup>.

### 5.2.2. Aportes antropológicos

Desde finales de 1952 a febrero de 1953, Julio Caro Baroja se desplaza a la zona para realizar una de las investigaciones antropológicas más completas sobre Sáhara Occidental, *Estudios Saharianos* (2008), publicado en 1955. Se trata de una extensa obra que aglutina siete monografías sobre la vida nómada del desierto y el orden social tradicional saharaui, teniendo en cuenta toda la literatura existente al respecto, especialmente francesa, según detalla en la Introducción General. Presentando su análisis institucional e historicista y desde “la conciencia de que la “modernidad ha entrado en el Sahara” (2008: 5), también aclara que en muchos aspectos, la estructura social anterior a la ocupación continua vigente y los valores que ésta establecía también, aun cuando el Estado español había suprimido estatutos e instituciones propias radicalmente (Ibid.).

Caro Baroja expone cómo opera nominalmente el parentesco por vía masculina, así como la prohibición que crea el parentesco de leche, el que se crea entre dos personas que han sido amamantadas por la misma mujer. Aunque en el Corán el hombre no puede casarse con su madre, hijas, hermanas, tías paternas o maternas, las hijas de su hermano o hermana, la propia nodriza, hermanas de leche, abuelas, hijas de la propia mujer que esté bajo su custodia, nueras

---

42 Aunque Ifni había pasado a manos de España por el Tratado de Tetuán de 1860, se trató realmente de una presencia teórica hasta abril de 1934 (Barona, 1998: 140).

43 Para un estudio sobre cómo las indemnizaciones otorgadas por las autoridades españolas a las personas saharauis por los daños de las operaciones se convirtieron en los antecedentes de las “ayudas sociales” que minaron el tejido social y las actividades nómadas, ver Correale (2012).

44 Para una exhaustiva tabla cronológica sobre Leyes y Decretos desde 1860 hasta 1955, ver Barona (1998: 160-162).

o con dos hermanas a la par; existe la excepción en las tradiciones del desierto del matrimonio de los tíos con las sobrinas (Ibid.: 5-11), lo que como veremos, aunque el autor no reparase en ello, tenía efectos muy positivos para las mujeres saharauis. Por su parte, el linaje se consideraba desde un punto de vista ascendente, quienes pertenecían al mismo linaje se conocían entre sí como “primos” y se relacionaban en ascendencia hasta llegar al fundador de lo que se llama *fajad*, es decir, fracción,

El linaje es algo que para el habitante del desierto es de mayor interés funcional o pragmático que de interés histórico, teórico u puramente intelectual, pues a él van vinculados los principios sociales más importantes: la categoría social, religiosa e intelectual de la unidad a la que se pertenece; la naturaleza del derecho que rige para uno en aspectos fundamentales. El linaje establece el principio de solidaridad más fuerte de cuantos existen entre los hombres del Sáhara; el reflejado en la “deuda de sangre” [...] y que aunque por fuerza no haya de estar relacionado con nociones religiosas, casi siempre se halla vinculado al culto de los santos del Islam, a leyendas piadosas y a ritos muy definidos. Cada linaje se glorifica de poseer una serie de personalidades importantes de carácter religioso, a las que rinde honores con frecuencia (Caro Baroja, 2008: 13).

La unidad social permanente de mayor tamaño en el Sáhara Occidental español, se conoce como *gabile*, en plural *gabail*; cabila o kabila, en español<sup>45</sup>. La cabila o tribu tiene un fundador del que desciende la mayor parte de quienes la constituyen, mientras dentro de la cabila hay varias ramas, formadas por quienes descienden de este fundador, que posee autoridad propia, expresada por la existencia de un jefe y una asamblea, la cual puede establecer leyes y tomar decisiones (Ibid. 14). De este modo, linaje y cabila están ligados; de hecho, la cabila lleva el nombre del fundador de una rama importante, un miembro sobresaliente. Dentro de la cabila hay fracciones, en singular, *fajad* (Ibid.). Mientras las tribus se aglutinaban por exigencias de orden político, la defensa frente al exterior (solidaridad externa), las fracciones lo hacían por razones económicas (solidaridad interna) (Barona, 1998: 105).

Un concepto clave para comprender la relación entre linaje y fracción es la “solidaridad agnática” que establece el grado de parentesco desde el séptimo abuelo en línea descendiente,

45 López Bargados define la tribu o cabila como “grupo de filiación unilineal de carácter patrilineal, es decir, como un grupo de personas que están emparentadas entre sí en diferentes grados únicamente a través de la línea masculina, y que actúan de manera coordinada (o corporativa) frente a ciertas circunstancias [...] los dos principios más importantes sobre los que se asienta el funcionamiento de las tribus saharianas, y que pueden asimismo observarse en las restantes descripciones que se han realizado de los sistemas tribales magrebíes en general, son el de ascendencia común (*nasab*) y el de solidaridad (*asabiyya*) (2003: 48 y 49). No obstante, el autor detalla las diferentes problemáticas en torno del uso de la palabra “tribu”, que desde las condiciones marcadas por el paradigma evolucionista, se ha prestado a numerosas interpretaciones erróneas que ocultaban las transformaciones que las tribus habían sufrido a lo largo del tiempo, “la tribu está en realidad formadas por segmentos heterogéneos, con orígenes muchas veces distintos, unidos no obstante por un lenguaje de parentesco que acredita y solemniza las escisiones y anexiones que de modo constante se producen a través de alianzas matrimoniales y mediante la “ficción” de una ascendencia común” (Ibid. 54).



frente a la que hay con los descendientes de antepasados anteriores o con otras líneas que será menor. No obstante, como explica el autor, contando esos siete antepasados no se llegaba a alcanzar el fundador del un cabila, pero sí era posible llegar al fundador de un fracción de bastante importancia (Caro Baroja, 2008: 15). Aunque otra institución es la subfracción, el autor no se detiene en profundidad en este caso, pero destaca la funcionalidad de los linajes en el pago y el cobro de la deuda de sangre, *dia*, deuda contraída por todo el grupo humano, la fracción generalmente, cuando un miembro mata a otro de otro grupo o del mismo, sustituida en aquél momento histórico por compensaciones económicas (Ibid. 17). Ahora bien, esta estructura compuesta por linajes y las normas de derecho ligadas a ella, tiene un elemento que la altera y dinamiza, la solidaridad agnática arriba presentada,

[...] la posibilidad de crear, por un medio que podríamos definir como artificial en esencia, el vínculo, el lazo que produce entre los hombres el pertenecer a un mismo linaje, la solidaridad agnática, que recibe el nombre de asaba [...] La asaba se constituye mediante un pacto verbal, según el cual un individuo o un grupo de individuos se dirigen a otro o a otros y forman hermandad para el pago de las deudas de sangre y heridas y para toda clase de obligaciones y beneficios. Teóricamente, el pacto deja a las dos partes en pie de igualdad y no requiere un sacrificio o una compensación o tributo (Caro Baroja, 2008: 18 y 19).

Existen modalidades del pacto entre individuos o entre fracciones, produciendo ambas la solidaridad de todo el grupo de diferentes maneras. De este modo, la asaba (referida e otros autores/as como *assabiya*) es la institución que, a la larga, invalida el sistema de linajes desde el punto de vista biológico (Ibid.: 19). Esta institución también permitió la formación, en otras épocas de especies de “confederaciones” de cabila. Por ejemplo, en caso de conflicto o amenaza de la paz interior, el conjunto de las cabilas convocan *Ait Arbain*, “a la que cada fracción y subfracción envía sus representantes y es la encargada de resolver los problemas que enfrentan entre sí a las tribus del Sáhara. El *Ait Arbain* es una institución intertribal diferente de los consejos de guerra respectivos” (Barona, 1998: 107). En cuanto a las formas de gobiernos tribales, son los notables, cada chej, de cada fracción o cabila, las personas más respetadas por su edad, quienes participan en la asamblea conocida como Yemáa, definida como una,

[...] reunión de los notables de la cabila o de la fracción de ésta en funciones no sólo legislativas, sino también gubernamentales. El que no obedece sus decisiones es segregado de la unidad social [...] A veces de la yemáa, se hace una selección con poder ejecutivo, la *sorbe*, que va a un punto determinado para llevar a cabo un trato, un pacto, una negociación. Y cuando se corría el peligro o había que entablar una lucha, se nombraba un jefe de carácter militar, que casi nunca era el propio sej (Caro Baroja, 2008: 24).

Para comprender en profundidad estas instituciones, es necesario exponer las categorías y posiciones de las distintas cabilas y fracciones según sus actividades y origen<sup>46</sup>. Así, Caro

46 Para un recuento de las cabilas pertenecientes a cada categoría y la localización en mapas, ver Caro Baroja (2008: 25-33).

Baroja, atendiendo al doble aspecto étnico y profesional, recoge informaciones sobre tres categorías de personas en la organización social saharai. En primer lugar, quienes se llaman así mismo *arab*, los “mejores árabes”, y se conocen como la “gente del fusil”, los guerreros por excelencia, destacando los Uled Delim. En este caso, también hay familias enteras se consideran constituidas por agnados descendientes del profeta, son *sorfa*, destacando numéricamente los Ergeibat. En segundo lugar, otra categoría es la de las familias religiosas, los morabitos en el norte y *zuaia* en el Sáhara, la “gente del libro”, diferenciándose entre quienes pagaban o no tributo por ser protegidos. Se trata de gente muy religiosa, de hecho, entre ellos hay numerosos *taleb*, maestros profesionales y gente dedicada al estudio de diversas ciencias. Por último, en tercer lugar, los *znaga*, que son las cabilas tributarias<sup>47</sup>, menores que las dominantes y que vivían dedicadas a la pesca y al pastoreo<sup>48</sup>.

El trabajo de López Bargados (2003) realiza una extensa revisión del paradigma colonial que afirmaba una rígida jerarquía entre grupos estatutarios y que diferenciaba las tribus guerreras, *hassan o arab*, de las tribus religiosas, *zwaya*; destacando el argumento de que la genealogía supuso una suerte de capital simbólico que fue utilizado por las diferentes facciones tribales, que a menudo fue asumido acríticamente por los discursos coloniales (Ibid: 37-103). Por ejemplo, en el caso de los Uled Tidradin habían pasado de ser un grupo *zwaya* a ser un grupo *znaga* o tributario de los Uled Delim, debido a su expansión en el siglo XVIII. Además, entre otros aportes, la obra desarrolla el “faccionalismo de frontera” generado a partir de la imposición de las fronteras coloniales. En palabras del propio autor, refiriéndose a los Uled Delim, “la historia de la frontera se construía en gran medida a partir de la suya propia” (López Bargados, 2003: 24).

Continuando con los hallazgos de Caro Baroja, éste nos habla de dos castas además de las tres cabilas fundadas en linajes. De un lado, el *majarrero*, *homo faber* del desierto que trabaja el metal y la madera, junto a su mujer que cose, es considerado uno de los más bajos peldaños de la escala social en razón de su linaje y oficio. Se trataba en definitiva de los artesanos, unidos íntimamente, según algunos relatos por ser hijos de un judío casado con una negra. De otro lado, los *iggauen*, los bardos, casi todos originarios de Mauritania, son los bohemios del desierto, artistas y cantores que componen y recitan versos satíricos y toca instrumentos, mientras sus mujeres cantan las partes complementarias (Caro Baroja, 2008: 45-47).

---

47 Entre los tributos importantes destacan la *horma* y el *gafer*. Mientras la primera se pagaba por cabeza de familia, cada jaima debía dar anualmente algo a otra de un cabeza de familia guerrero (una camella, una cabra, una pieza de tela, etc.); el segundo se establece por el jefe o la asamblea de una cabila, una fracción o familia, y que paga la unidad social en bloque al jefe de otra, a la que está agradecida o de la que necesita un servicio, sin tener el carácter denigrante de la *horma*. Ambos tributos son largamente desarrollados, ver (Caro Baroja, 2008: 34-42). Sobre el *gafir*, tal y como lo escribe López Bargados, el autor señala que establecía un vínculo temporal de protección de un grupo más poderoso sobre otro, que en correspondencia a ese pago tenía permiso de atravesar o nomadear en una región (2003: 45).

48 Para una tabla sobre el origen de las tribus del Sáhara, ver Barona (1998: 103).

No obstante, a pesar de la poca consideración social que ambos tienen (de hecho a ninguno se les concede la posibilidad de la *asaba*), el escalafón menos considerado socialmente es el de las personas negras. Mientras todos los citados hasta ahora son considerados hombres libres, *ahrar*; los esclavos, *abid*, y los libertos, *haratin*, son los negros originarios, quienes pueden pertenecer a cualquiera de las tres categorías arriba señaladas: a los “hombres del fusil” y a los sorfa, a los “hombres de libros” o a los tributarios, también puede poseer negros un *majarrero* o un *bardo*. Más aún, se distinguen dos clases de esclavos, *nama*, quienes nacen en la propia jaima y no se venden y además pueden ser hermanos de leche, y quienes se compran o adquieren, *terbia*. A quienes nacen en la casa, a menudo se le liberta a temprana edad y puede entrar en *asaba*, de hecho, existen casos de ascendencia social en este sentido (Ibid.: 48-50).

En resumen, el autor nos ofrece un esquema de la sociedad indígena en cuatro niveles. En el primero las cabilas de sorfa, “hombres del fusil” y “hombres de libros”; en el segundo, las de tributarios, que son pastores, agricultores y pescadores; en el tercero, majarreros y cantores, y en el cuarto, negros esclavos o libertos, siendo los tres niveles más bajos muy inferiores numéricamente en la época que escribe el autor,

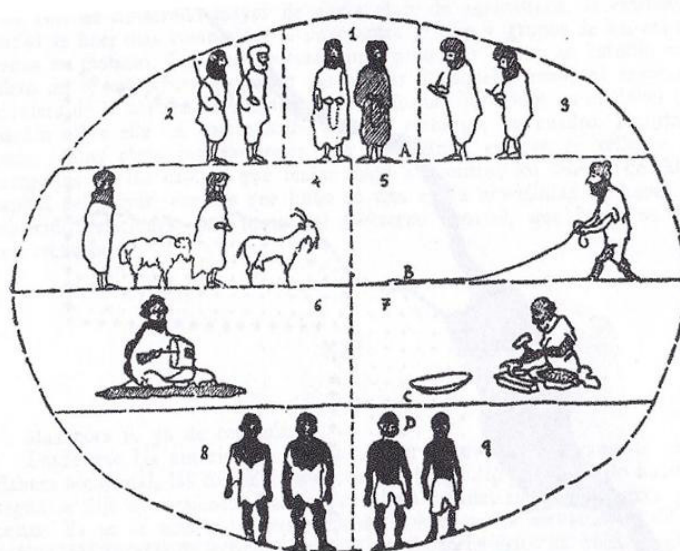


Fig. 15. — Esquema del orden social tradicional entre las cabilas del Sahara español: 1) sorfa, 2) arab, 3) zuaia, 4) tributarios pastores, 5) tributarios pescadores, 6) iggauen, 7) majarreros, 8) libertos, 9) esclavos.

Fuente: Caro Baroja (2008: 51)

En cuanto a las instituciones sociales, en la obra de Caro Baroja (2008: 265-270) se detallan actos como el matrimonio<sup>49</sup> y elementos sustanciales en el mismo como el *acidaque* (dote), la *jotba* o petición de mano o el desarrollo de la fiesta, así como algunas anotaciones

49 El autor reconocer haber encontrado desde matrimonios concertados, que suelen ser matrimonios endogámicos en la misma tribu, aunque raramente a tempranas edades, hasta matrimonios por el gusto físico que suelen ser entre personas de diferentes cabilas. Para ver las tablas de las tipologías de matrimonios analizados y los datos arrojados sobre tipo de vinculación, edades, años de diferencia, etc., ver Caro Baroja (2008: 159-170).

sobre la virginidad de la novia. Además, apunta a los matrimonios monógamos y a la poligamia diacrónica (casamiento y divorcio de varias personas no simultáneamente, a lo largo de la vida), tanto en hombres como en mujeres, como la forma más extendida de relación conyugal en aquel momento. Así, el divorcio es caracterizado como de fácil fundamentación, “se puede fundar en multitud de pretextos”, escribe el autor, tanto para él como para ella (Ibid.: 269). De hecho, explica: “no conviene, pues, exagerar la nota del patriarcalismo y la potestad onnímoda del varón, como es usual. Tampoco dejarse tentar por la teorías contrarias, que podían tener una pequeña base” (Ibid. 270). En otro lugar, el historiador reconoce que el divorcio es más difícil cuando se ha tratado de un matrimonio endogámico, pues “los intereses de todo el linaje hacen de estabilizadores de este orden y se reconoce por la generalidad que los matrimonios con mujeres de un cabila distinta son más fáciles de deshacer” (Ibid.: 170) y añade posteriormente que, contra la opinión generalizada que exagera la precocidad sexual de las personas saharianas y norteafricanas, los matrimonios se celebran mayoritariamente después de los 18 años (Ibid.).

Finalmente, destacamos que Caro Baroja señala a ciertas agrupaciones de la sociedad con un estatuto inferior, quienes provocan lo que el autor llama “los conflictos de tipo infraestructural”, a saber: 1. La constituida por las mujeres frente a los hombres 2. La constituida por los negros frente a los blancos, y 3. La constituida por los majarreros. A todos ellos, el hombre común les atribuye rasgos peyorativos, peligrosidad y fuerza malignas y, en especial, a las mujeres, hechicerías femenina y erótica (Ibid.: 271).

### **5.2.3. Una lectura antropológica feminista**

En el marco feminista de la agencia contemplada es este trabajo, acudimos a Dolores Juliano cuando señala que Caro Baroja pasa por alto el hecho de que mujeres, negros y majarreros fuesen acusados de peligrosidad o hechicerías, porque esto implica, para una lectura atenta, un reconocimiento de su potencial de cuestionamiento aún no tratándose de reivindicaciones claras (1998: 33). En efecto, Juliano considera que las mujeres, en cualquier época y lugar, desarrollan estrategias para equilibrar su posición social y mejorar su imagen y condiciones de existencia, aunque tales estrategias no correspondan al imaginario feminista ilustrado, ya que a veces su eficacia se basa en su invisibilidad a partir de acciones informales y cuestionamientos parciales, sí que movilizan las redes de solidaridad femenina (Ibid. 32). Así, la autora diferencia entre estrategias auto-afirmativas de cuestionamiento explícito que son posibles cuando las mujeres han logrado un nivel de organización, reconocimiento social y autoestima que les permita el enfrentamiento social abiertamente (proceso que se da en Occidente a partir de la Revolución Industrial); de los cuestionamientos invisibles arriba señalados, entre los que cabe considerar los “reajustes secundarios” entendidos “como pequeñas infracciones a los reglamentos que realizan sectores sociales sin poder, para sobrevivir en un universo donde no

controlan las reglas, un sistema que no tiene fuerzas para cambiar, pero que resulta opresivo” (Juliano, 1998: 32).

La propuesta de Juliano se trata de una mirada anclada, no sólo en el concepto de agencia que hemos desarrollado en el marco teórico de este trabajo, sino también al concepto mismo de subalterno gramsciano, sobre el que Barona escribe:

[...] la historia de estos grupos se presenta de forma episódica e intermitente y sólo puede ser mostrada a lo largo de un ciclo histórico completo. Los movimientos de resistencia de las clases subalternas están determinados por algún acontecimiento o acto externo, ante el cual reaccionan agrupándose. Las clases subalternas mantienen las estructuras económicas de los grupos sociales preexistentes, conservando, por un cierto tiempo, la mentalidad y la ideología de las mismas, tratando de influir y conseguir sus objetivos a través de la estructura impuesta por el grupo dominante (Barona, 1998: 14).

En este mismo sentido, desde un análisis antropológico poscolonial, Isidoros cuestiona las formas en las que un sentido colonial y “osificado” de la tribu se ha ido construyendo en las diversas etapas de investigaciones académicas, sobre la supuesta “destribalización” que permitió la emergencia de la conciencia nacional (Isidoros, 2015). Más aún, considera que “la organización social más polifacética de los saharauí —sus mecanismos internos de poder, la lógica económica del nomadismo, el significado sociopolítico de *ghazw* (pl. *ghizwān*, ‘asalto/guerra’; *rezzou/razzia*, en francés e inglés)— no ha llegado a ser comprendida todavía hoy” (2015: 171). Isidoros explica sus matices a la hora de comprender la “tribu”, desvelando a su vez algunos de los dispositivos de poder empleados por la colonia para controlarla,

La tribu (al menos en el contexto saharauí) no se visualiza en el número de sus tiendas, ni tampoco en el número de hombres de la tribu que acuden a la guerra; es un cálculo genealógico intangible y mutable que tiene lugar dentro de esas tiendas y que se difunde tan ampliamente que solo secciones diminutas del total cálculo genealógico podrían ser captadas por un ilusionado científico social. Hablar de la tribu es hacerlo sin tener jamás la posibilidad de verla en realidad en su configuración total, fuera de los mapas genealógicos ascendentes que hay sobre el papel. En la práctica y en la practicabilidad, cuando una tribu se reúne en un campo de batalla, su asamblea y el cálculo de parientes será, para el científico, desordenadamente heterogéneo y estará a medio camino entre varias genealogías ‘totales’. Una representación más iluminadora de la tribu podría ser la de las relaciones entre las tiendas (familias, las unidades base de la tribu) y cómo las tiendas se mueven unas hacia otras (coalescencia, no simple fractura; alianza, no lucha). La tribu osificada, como un modelo anárquico antagonístico y en oposición al estado, nunca podrá proporcionar una explicación adecuada a cómo parientes ecológicamente dispersos (y mutables) pueden reunirse con éxito para emplear simbióticamente un modelo occidental estándar como es el de un estado sedentario (Isidoros, 2015: 184 y 185).<sup>50</sup>

---

50 Agradezco a Rodrigo Verano la traducción del artículo de Isidoros “The Silencing of Unifying Tribes” (2015).



Por otro lado, cierta carga eurocentrista y androcentrista en el trabajo de Caro Baroja le impide profundizar en muchos de los interesantes datos que sobre las mujeres él mismo aporta. Aunque Baroja explica la preferencia saharaui por la endogamia de linaje y reconoce la mayor dificultad del repudio y divorcio en matrimonios de este tipo, sigue anclado a la mirada masculina en su valoración. Es decir, a menudo valora e interpreta sus hallazgos, según los intereses de los hombres, por ejemplo, cuando reflexiona sobre la dificultad mayor del divorcio para los hombres si el matrimonio es endogámico. De hecho, me parece destacable que, como describe el propio Caro Baroja, las más de 150 fichas de identificación con las que realizaron el trabajo de campo: “se hicieron pensando en la existencia de: 1. La noción del cabeza de familia, con responsabilidad jurídica y económica, 2. La noción de que, normalmente, cada tienda o cada jaima representa una unidad económico familiar de la que éste el jefe” (Caro Baroja, 2008: 159).

Sin duda, esta afirmación hace posible algunas reflexiones metodológicas sobre cómo una previa concepción colonial del género se plasma en las metodologías de trabajos de investigación, en un ejercicio de “colonialidad del género” que desde las ciencias sociales oscurece la posibilidad de haber comprendido otras claves de las relaciones de género tradicionales saharauis, aunque tales reflexiones requieren de investigaciones que exceden este trabajo. Dado que realmente nos es imposible saber qué resultados hubiese arrojado su investigación de no haber interpretado la sociedad saharaui a través de concepto como el “cabeza de familia”, lo que no hay que confundir ni con la patrilinealidad ni con la patrilocalidad, acudiremos a otras autoras para completar la información aportada por el autor. En este sentido, Isidoros (2015) afirma que no puede hablarse de una patrilinealidad absoluta entre los saharauis, coincidiendo con alguna tesis de Juliano,

No hay pruebas de que la sociedad precolonial saharaui fuera monolíticamente patrilineal. La denominación femenina de las tiendas no es nueva en el movimiento pastoril de tiendas de mujeres y tampoco sus patrones residenciales de alta preferencia matrilocal, donde los hombres estaban a menudo ausentes en busca de medios de subsistencia. Además, las tiendas de refugiados pueden ser identificadas por sus jefes varones dependiendo del contexto; tanto históricamente como en el presente, hay factores bilineales y bifocales que operan de diferentes formas y en diferentes ocasiones. Con la introducción de tarjetas de identidad, a los niños se les proporcionó el nombre de su padre como nuevo apellido. Esta es una convención patriarcal occidental que identifica incuestionablemente el linaje paterno (Isidoros, 2015: 182).

Desde el punto de vista de los intereses de las mujeres hay que tener en cuenta que además, por ejemplo, los matrimonios endogámicos refuerzan el estatus de las mujeres, ya que al pertenecer al linaje y aún bajo prácticas patrilocales, ante cualquier tipo de conflicto, ella es miembro de pleno derecho del grupo y está cerca su clan propio que es además el del marido; por tanto, no es vivida como una extranjera por el resto del clan (Juliano, 1998: 56). Además,



dificultan el repudio y el divorcio, ya sea por los costes implicados o por los controles sociales a los que hacía referencia Caro Baroja, como ya ha sido explicado. Con respecto del acidaque o la dote, existen diversas lecturas que iremos desarrollando de ahora y en adelante. En primer lugar, según Juliano, en algunos casos como el saharauí, el remanente de la dote saharauí quedaba como bien privativo para la novia, una vez que se habían pagado la fiesta de la boda, músicos y limosnas (1998: 59). Sin embargo Caro Baroja se refiere a que lo recibe el padre, que sería como decir la familia de la novia. Aunque si quien recibe los recursos es la novia, esto también incrementa su autonomía, aún en el caso de que los reciba la familia de ella, porque:

[...] mejora la estimación que se tiene por las hijas y los cuidados que se le prestan, pues (siempre en caso de patrilocalidad) la dote equilibra a hijos e hijas en el mantenimiento de los recursos familiares. Así los hijos aportarán trabajo, pero producirán gastos cuando se casen; mientras que las hijas trabajarán para otro clan, pero aportarán recursos económicos al contraer matrimonio (Juliano, 1998: 59).

Otros importantes elementos a destacar respecto de las experiencias cotidianas de las mujeres saharauis es la especial circulación de niños y niñas saharauis, donde la movilidad territorial que caracteriza a los grupos nómadas, es parte esencial a la hora tanto de la socialización de la crianza, como de las solidaridades intrafamiliares. Así, los y las primogénitas solían pasar parte de su infancia con las abuelas maternas o maternas, para acompañarlas y ayudarlas, o con otros familiares. Todo ello, consecuentemente, permitía cierta independencia y autonomía tanto para las madres, como para las ancianas (Juliano, 1998: 63 y 64). Como veremos en las próximas páginas, esta movilidad infantil, propia de la sociedad saharauí, “ha permitido desarrollar estrategias como las vacaciones de los niños en países de acogida, y los estudios prolongados lejos de la familia. Es un buen ejemplo de cómo una práctica tradicional, se ha adecuado al nuevo proyecto de sociedad” (Juliano, 1998: 64).

Una tradición saharauí como la *tuiza* es fundamental para comprender las formas de organización social y política de la lucha anticolonial, que trae causa en tradición. En su libro *Ritos de Jaima*, el poeta saharauí Liman Boicha describe la *Tuiza* como “un día de trabajo colectivo, una expresión de solidaridad entre mujeres. Ellas se unen y ayudan a la más necesitada a coser su nueva jaima si acaba de formar familia, o a repararla y levantarla si el viento la ha descuartizado. A la enferma, le aligeran las labores diarias, y a la anciana la colman de cuidados. *Tuiza* es fraternidad. El ambiente laboral es festivo, siempre pletórico de energías, conversaciones y bromas” (2012: 27-29).

En *Estudios Saharianos*, Julio Caro Baroja detalla la *tuiza* como el trabajo que hacen los que conviven en un ámbito reducido, para uno de ellos que lo necesita, sin encontrarse con medios físicos para llevarlo a cabo. A la persona, generalmente cabeza de familia que pide ayuda, se le llama *mataz*. Generalmente la *tuiza* en el Sahel suele ser de un día, y no tiene ningún carácter de obligatoriedad (2008: 125). Hay varios tipos de *tuiza*, entre mujeres, para

hilar y coser la tienda —la *jaima*— por ejemplo, o entre hombres para esquilar, para sembrar la cebada, para recogerla, etc. En todas ellas el ambiente festivo y cooperativo es signo de distinción. Sobre la *tuiza* más vinculada a las prácticas colectivas de las mujeres, escribe Francesca Gargallo en *Saharauis. La Sonrisa del Sol*,

La solidaridad femenina es considerada fundamental para la transmisión de la cultura saharauí y la posibilidad de mantener cohesionada la familia misma. A esta solidaridad, conocida como *tuiza*, entre suegras y nueras, primas, hermanas, cuñadas, madres e hijas se debe la facilidad con que colectivamente las mujeres saharauíes son capaces de enfrentar trabajos pesados o completamente nuevos sin perder sus tradiciones, así como pasarse informaciones vitales, debatir acerca de su condición, tomar decisiones colectivas sobre educación y participación política, y finalmente incidir sobre las decisiones de la tribu y, en la actualidad, sobre la política de los órganos de gobierno de la RASD (Gargallo, 2013: 30).

En efecto, existe vinculación entre esta forma de trabajo colaborativo y festivo y la construcción de los campamentos y la intifada<sup>51</sup> como estrategias colectivas de resistencias (Barona, 2015: 127). También es importante comprender la posible politicidad las mujeres saharauíes podrían haber llegado a desarrollar, aún en el espacio de la cotidianidad del frígido. Algunas tesis apuntan a cierta cuota de poder y autonomía de las mujeres saharauíes en lo “doméstico” (Bengochea, 2013) aun cuando estemos hablando de un “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011). Más allá de que comprobar esto en profundidad requeriría de una investigación antropológica y política exclusiva, me parece importante poner de relieve cómo las mujeres saharauíes coinciden en su interpretación con las tesis de Segato, quien afirma que en algunos sistemas pre-intrusión las voces de las mujeres eran de obligada consulta en la medida en que el poder político no se entendía únicamente como público y masculinizado. Esta extensa cita de Zenia Ahmed, embajadora de la RASD en Libia, así lo deja ver en reflexiones sobre la valoración igualitaria de los diferentes roles de género y la dimensión socio-política del poder compartido en la organización social precolonial,

La mujer saharauí vivió diferentes etapas, una sociedad casi feudal. No estábamos vinculadas al trabajo político, pero sí a la administración de la sociedad, a la administración social que es política. No se dedicaban al trabajo político contemporáneo actual. Fuimos privilegiadas porque en nuestra sociedad (la mujer) gozaba de un privilegio, de una consideración. Nunca fuimos conscientes de que nuestra sociedad era peculiar desde este punto de vista hasta que vimos, percibimos y sentimos ciertos rasgos y manifestaciones arraigados en otras sociedades que nosotras no habíamos conocido hasta entonces. No conocíamos el maltrato hacia las mujeres, ninguno de los maltratos. Cuando uno se ponía atrevido en una condición atípica de celos, si se atreve a pegar a su esposa, es una marca que condiciona ese año y ese tiempo: el año que mengano le pegó a fulana... él será marcado por la sociedad y pagará el precio de esto, económico, moral... porque ella se va indignada y luego él debe ceder a las

---

51 Intifada significa en árabe sublevación y es entendida como un derecho esencial del pueblo a no ser sometido a humillación y actuar contra sus opresores.

condiciones que ella pone. Todo esto, junto a otras muchas formas de trato y de convivencia, la mayoría de todas, nos hacía vivir ese estado. Lo que nos hacía no ser partícipes en política como la contemporánea es que no había instituciones para poder delimitar el porcentaje de participación de las mujeres. La familia es la gran institución, y en ella, en ese momento y circunstancias, la reina es la mujer, quien realmente goza de llevar las riendas es la mujer [...] La mujer era como el resto de las personas de la sociedad, productiva, hace trabajo, es fructífera, empezando por el hogar, es la que lo produce... esto es un factor común con otras sociedades, cocina, elabora, confecciona el hábitat. Este valor lo tenía la mujer dentro de la sociedad saharaui. La ausencia de los hombres, en búsqueda de otros horizontes, condicionó a las mujeres y a los hombres a que cada uno contribuye al otro, a que haya un vínculo y a que cada uno hace crecer la personalidad del otro, porque era necesario, el hombre ausente necesita una mujer fuerte que gestione los bienes, el ganado camellar, los recursos económicos y que reciba a todos los huéspedes. También es un hábitat abierto, no estamos en espacios cerrados ni herméticos, sino en jaimas abiertas. Se recibía al que venía, pero también al que iba de paso. La forma de hábitat también favorecía a la mujer y a la confianza depositada en ella. Otro de los parámetros es que en nuestra sociedad saharaui no había diferencias extremas... otro es la ausencia de grandes dictaduras que monopolizan, todo eso hizo que el tema religioso islámico lo asumiésemos tal como es y no como un fin para mantenerse en el poder. Creemos que todos estos factores estaban detrás de que las mujeres saharauis tuvieran este estatus dentro de la sociedad saharaui (Entrevista 4.1, entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

Historiadores como Bengochea, confirman estas declaraciones, pues considera que “en la sociedad saharaui, las mujeres contaban con cierta capacidad de decisión, tradicionalmente, cuando los hombres abandonaban el núcleo familiar en alguno de los trasiegos de una sociedad ganadera nómada, las mujeres se encargaban de las actividades de las que se tendrían que encargar, desde recibir a los invitados hasta comerciar” (2013: 122).

En lo que respecta al derecho, cada cabila poseía un derecho propio que se reconoce y configura, no obstante, en función de la categoría y situación de la cabila<sup>52</sup>. Se trata por tanto de distinta configuración jurídica donde “la ley musulmana religiosa, civil y criminal se llama *seria*<sup>53</sup>, y la justicia *sra*. Pero cada cabila dentro del derecho malekí tiene sus propias leyes particulares, establecidas por la *yemáa*, y que reciben el nombre de *orf*”, siendo las leyes particulares más desarrolladas en lo que concierne a los delitos y al derecho penal (Caro Baroja, 2008: 43). El *orf*, derecho consuetudinario local, que solía primar los intereses colectivos sobre los individuales, se encargaba de regular sobre la nomadización de los terrenos, que en la práctica resultaban ser tierras comunales, vinculadas de manera colegiada a una tribu u otra según la relación de fuerzas de cada momento; ocurriendo algo parecido con el tema de los pozos (López Bargados, 2003: 45). Más adelante comentaremos las implicaciones que

52 Para ver tablas comparativas con las diferentes normativas entre tres grupos tribales, ver Apéndice II “Tres muestras de derecho sahariano” en Caro Baroja (2008: 439-442).

53 En otros autores y autoras aparecerá como *saria* o *sharia*.

hay sobre las relaciones de género desde el punto de vista jurídico. Por ahora es suficiente advertir que esta “pluralidad normativa tribal”, también mencionada por Caro Baroja, incidía directamente sobre éstas,

Salvando las distancias entre tribus, la mujer ha gozado de una libertad considerable, pero según las tribus. En la sociedad árabe la mujer no puede recibir al huésped, en la saharauí sí, sin problemas, puede recibir y atender hasta que llegue el marido. Había tribus donde las mujeres no podían ver los hombres y estaban detrás de una cortina, dentro de la jaima se separaban así los espacios. Tras la cortina estaba la mujer con sus cosas de cocina, en un espacio más íntimo, la otra parte es como un salón de estar donde llegan los visitantes, es el espacio más público. Ella sale a ofrecer comida, bebida... según la relación con el visitante, ella podía estar o no en el proceso del té (Entrevista 1.12, entrevista al Director de Cultura en Dajla, Sevilla, julio de 2011).

El gobierno español suprimió tributos como la horma, lo que supuso una desestructuración de la organización tributaria que es sustituida por la colonial, sin que las tribus vuelvan a tener nuevas funciones o división del trabajo entre ellas, quedando todas como tributarias de la colonia (Barona, 1998: 108). A partir del descubrimiento de los fosfatos de BuCraa en 1947, se dan cambios importantes en el sistema administrativo y en el judicial. En este último caso, para 1955, se crean los Tribunales de Costumbres en los que intervenían dos vocales musulmanes junto a la mayoría peninsular, y el 21 de marzo de 1955 se reconocen los Tribunales Cheránicos musulmanes, que siempre habían funcionado en el Sáhara, atrayendo así la a población saharauí (Ibid.: 137). Sin embargo, en cualquier caso, en este sistema paralelo que era administrativo y judicial, la colonia tenía siempre la última palabra (Ibid.).

En efecto, la división “españoles” y “nativos” se materializó también en el sistema judicial que, en un aparente respeto a las diferencias, sometía los conflictos entre nativos a tribunales cheránicos, bajo la ley islámica, y a tribunales de costumbres, bajo un genérico derecho consuetudinario (Campos y Trasmontes, 2015: 83). Sin embargo, estos tribunales y sus normas estaban regulados por unas ordenanzas coloniales de 1955 y 1956, no por normas locales, y como consecuencia: “Todo ello va a empoderar y a privilegiar a los elementos más conservadores y a la gerontocracia de la sociedad de las kábilas. Al mismo tiempo, se establecía una subordinación de unos tribunales a otros, y una sospecha de potencial “inhumanidad” en las formas nativas de justicia” (Ibid.). En efecto, como veremos en el próximo epígrafe esta subalternización se fundamentó según los trabajos del historiador Enrique Bengochea (2013), entre otros argumentos, en lo “inconcebible” de las relaciones de género precoloniales, afectando a parte de la normativa reguladora, por ejemplo, otorgando un precio al divorcio, práctica hasta entonces totalmente naturalizada en la sociedad saharauí,

Yo realmente represento el punto medio de las dos generaciones y entonces escucho lo que dicen los primeros y veo lo que hacen los nuevos y realmente estamos preocupadas por esta situación. Toda la vida, cuando se hace el divorcio, la que se queda en la casa es la mujer

saharauí. Si quiere quedarse con los hijos, son suyos. Si no quiere, el marido está obligado a llevarlos aunque nunca ha habido casos, siempre ella, pues se queda con los hijos pero queriendo y la familia siempre tiene la casa abierta para ella y para sus hijos y que la mujer saharauí no tiene ningún problema para volver a casarse, incluso teniendo muchos hijos. Por eso el divorcio nunca ha sido un problema y es porque la sociedad tiene una visión, o sea una mirada de consideración y de respeto hacia la mujer divorciada. La mujer divorciada vale más que la mujer casada y esto no es lo que está pasando en todo el mundo árabe y el mundo musulmán. (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

El relativo desinterés de la metrópolis en la zona comenzó a cambiar a partir varios factores: el descubrimiento de los yacimientos de fosfatos en 1947, lo que insertó al territorio sahariano en lo que Francia denomina el “Africa útil” (Campos y Trasmontes, 2015); el abandono forzado del norte de Marruecos en 1956 y la derrota en la Guerra de Ifni en 1958-1959<sup>54</sup>. Todo esto hizo a la metrópolis reformular sus intereses en la zona y provincializarla, como veremos a continuación.

### **5.3. Desde el año 1958 hasta el año 1974: de la sedentarización a la Colonialidad del género de la Sección Femenina**

#### **5.3.1. Aportes históricos**

En un contexto internacional donde las colonias africanas se estaban liberando de sus respectivas metrópolis (Marruecos conseguía la independencia en 1956, Mali y Senegal en 1960 y Argelia en 1962), el gobierno español intentó blindar la situación de la colonia a través del Decreto de Provincialización de 1958 que declaró el Sáhara español como “provincia de ultramar” el 10 de enero de 1958, a pesar de que desde 1955 la ONU pedía cuentas a España sobre el proceso de descolonización. Recordemos, además, que ya el 14 octubre 1957, Marruecos había anunciado su intención de anexionarse el territorio sahariano (López López, 2014: 159). Con respecto al proceso de sedentarización es importante acudir al trabajo del historiador Francesco Corrales (2012), donde explica cómo las indemnizaciones otorgadas por las autoridades españolas a las personas saharauíes por los daños de la operación Teide-Ecouvillon, se convirtieron en los antecedentes de las “ayudas sociales” que minaron el tejido social y las actividades nómadas y, en cierto modo, no sólo forzaron la sedentarización, sino que también crearon una red clientelar entre los saharauíes a la que posteriormente se enfrentarían los jóvenes del FP, a partir de los movimientos nacionalistas. Como afirmara uno de los hombres entrevistados:

---

54 Para indagar en una descripción detallada de los principales actores y operaciones militares desarrolladas desde la Guerra de Ifni-Sáhara hasta la Marcha Verde, ver López-Pozas (2013). Ver también Barona (1998: 140-148).

La colonización más la sequía sacaron la cara noble de colonizador “humanitario” y así, los estímulos económicos y las ayudas fueron cooptando a parte de la población saharauí (Entrevista 1.12, entrevista al Director de Cultura en Dajla, Sevilla, julio de 2011).

La colonización más intensiva o la “segunda ocupación colonial” del Sáhara se dio desde 1958 hasta 1976, fecha de abandono de la metrópolis. La provincialización de la zona en 1958, a contracorriente de los procesos de descolonización en la arena internacional, se realizó tras el descubrimiento de las minas de fosfatos en 1947, entre otros factores, abriendo un periodo de urbanización que fue sedentarizando en las ciudades a parte de la población nómada saharauí colonizada<sup>55</sup> en unas notables condiciones de desigualdad social que diferenciaban entre “nativos” y “españoles” en el ámbito urbanístico (Rodríguez Esteban y Barrado, 2015), educativo (Salek Hamada, 2015), judicial y laboral (Campos y Trasmontes, 2015). Según el Banco Mundial para 1974 el Sáhara Occidental era la zona con mayor renta per cápita y riqueza de toda África (Monjaráz cit. por Dubois et al., 2011: 126), lo que no impidió que desde la metrópolis se generasen notables niveles de desigualdad social entre las personas españolas y saharauis. Como explica un entrevistado,

[...] la intención del colonizador era dominar. Los saharauis eran ciudadanos de segunda clase, se trataba de que no adquirieran conocimientos para poder independizarse, hubo saharauis a quienes se enseñó a conducir, pero se les prohibió abrir el capó de un coche (Entrevista 1.12, entrevista al Director de Cultura en Dajla, Sevilla, julio de 2011).

También en 1958 se promulgó la Ley de Hidrocarburos, la Ley Nacional de Investigación y Explotación de Yacimientos Petrolíferos, lo que adelantó la necesidad de “atraer a la población saharauí para evitar que la independencia de Marruecos primero (1956), y de Mauritania después (1960) pudiera llevar a la creación de grupo armados” (Rodríguez Esteban y Barrado, 2015: 66). Así, para la mitad de los años 60 la ciudad simbólica destinada a representar a la metrópolis da paso a una ciudad con función económica (Ibid.: 70). Sin duda estas afirmaciones conectan con las tesis descoloniales vistas en el capítulo I y III.

Desde el punto de vista identitario, aunque desde 1884 se dividió a los y las saharauis entre la parte francófona e hispanófona, la población continuó conservando relaciones de parentesco, muchos elementos de su cultura, y sobre todo, la solidaridad agnática, lo que permitió el fermento revolucionario en las ciudades. Asimismo, el hecho de concebirse como un mismo pueblo (Caratini, 2000, Zunes y Mundy, 2008 e Isidoros, 2015) se hace presente en la resistencia saharauí que, organizada, forma a finales de 1969 el Movimiento de Vanguardia para la liberación del Sáhara (MLS, en adelante), dirigido por Mohamed Uld El Hadj Brahim uld Lebsir, un joven saharauí nacido en Tan Tan y conocido como Bassiri. Su objetivo era alcan-

---

55 De este modo, se pasó de 260 trabajadores en los fosfatos en el año 1963 a 2.700 en 1973, contemplándose que para el censo de 1974, que no comprendía militares españoles ni los exiliados a países vecinos, de los 95.000 habitantes del territorio sólo el 18 por ciento de la población en los centros urbanos (Campos y Trasmontes, 2015: 85).



zar la independencia pacífica y paulatinamente.

El MLS u OALS, Organización Avanzada para la Liberación de Sáhara se crea el 12 de diciembre de 1969, fijó como objetivo la independencia del Sáhara pero conservando los lazos con España, de la que se iría desprendiendo gradualmente. Para mediados de 1970 la organización contaba con 5000 adscritos, y en respuesta a algunas misivas enviadas por Bassiri, el Gobierno General del Sáhara convocó una manifestación de adhesión a España para el 17 de junio de 1970. La OALS respondió con una manifestación alternativa, donde acudieron miles de saharauis de todo el país mientras la otra manifestación quedaba apenas sin asistencia. Tras algunas negociaciones que hacían aparecer como posible el diálogo político, a las siete y media de la tarde se empezó a cargar contra la manifestación, hubo decenas de muertos. Tras la matanza, Bassiri fue detenido y trasladado a la cárcel, donde tras ser interrogado y torturado, desapareció hasta hoy (Mintegui y Laabeid, 2005: 98-99).

Lo relatado fue la Intifada de Zemla, mito fundacional del nacionalismo saharauí e hito histórico que abonó la emergencia del Frente POLISARIO el 10 de Mayo de 1973. Bassiri se convertía así en el primer mártir y desaparecido del nacionalismo saharauí a manos del ejército español<sup>56</sup>.

### 5.3.2. Sección femenina y colonialidad del género

Ya antes de 1973 se reconocen importantes tareas de las mujeres en las labores de concienciación, enlace clandestino y divulgación del pensamiento del Movimiento Embrionario. En concreto, se destaca la participación activa en la Intifada de Zemla, el 17 de junio de 1970 y, posteriormente, la participación de algunas mujeres en la guerrilla, como Leila Khaled (Wirth y Balaguer, 1976).

El 10 de mayo de 1973 nació el Frente POLISARIO como un movimiento de liberación que logró cohesionar a los y las saharauis dentro y fuera de la colonia. A pesar del sedentarismo que supuso el abandono progresivo de la vida nómada, la administración colonial mantuvo latente la división tribal mediante el reconocimiento político de los *shiuuj* (jefes de clanes) y los notables de las diversas agrupaciones tribales. Sin embargo, para algunos autores y autoras, el FP rompería con este discurso y más que de tribus hablaría de individuos, activando así el discurso de unidad nacional definiéndose como saharauis (Landa y Barona, 2011: 6). Respecto de la creación del Frente Polisario y la participación política y social de las mujeres saharauis, desde la UNMS se afirma que:

Las mujeres saharauis constituyeron potencialmente una de las principales fuerzas sociales que atendieron al llamamiento del Frente Polisario. Demostraron un elevado grado de madurez política y de ser conscientes de la importancia capital de los objetivos nacionales, que

---

56 Para un informe sobre el caso Sidi Mohamed Basiri, ver Mintegi y Laabeid (2005: 95-99).

la convirtieron en el agente social más activo para la movilización de las masas populares. Procuraron aprovisionamientos, garantizaron la seguridad de la comunicación entre las células y secciones políticas del Frente Polisario, lo que permitió a la mujer saharaui demostrar su valía como fuerza de cambio y eficacia a la hora de encuadrar, concienciar y organizar (UNMS, 2011: 80 y 81)

Por el descubrimiento de las ricas minas de fosfatos, la necesidad de mano de obra local se hizo cada vez más evidente, lo que también implicó una serie de políticas coloniales favorables a la sedentarización que, desde el comienzo de los años 60, pretendieron intervenir profundamente el sistema de género saharaui precolonial a través de la Sección Femenina de Falange española (Bengochea, 2013: 116), que empezó a reclutar profesoras para el Sáhara desde 1961. Hablar de género tanto en la colonización española como en la lucha anticolonial del Frente POLISARIO frente a Marruecos, va mucho más allá del ámbito del sexo, sus recursos y sus productos, como indicaba Lugones en su crítica a Quijano, como ha sido analizado. Según el historiador Enrique Bengochea, el proyecto identitario de la Sección Femenina de Falange Española<sup>57</sup> para las mujeres saharauis “incluía una dimensión de género clara, definiendo lo que tendrían que ser sus características en función de su sexo, no obstante también era parte de todo un constructo que le definía como indígena, musulmana, ignorante...” (Bengochea, 2010: 26).

Las investigaciones del historiador recogen algunos de los informes de Concepción Mateos, Regidora Central de Cátedras Ambulantes de la Delegación Nacional de Sección desplazada a la zona y posterior responsable de la Sección Femenina en el Sáhara Occidental hasta 1972, cuyos análisis son ampliamente desveladores de cómo operó la colonialidad del género en el caso saharaui, y ponen de manifiesto la consideración de “sin género”, en el sentido des-humanizante o animalizante, que otorgaba Lugones a la colonialidad del género (2011). Además, desvelan cómo desde la colonia se comprendía el poder de las mujeres saharauis como un problema. En un Informe Previo redactado por Concepción Mateos en 1963 donde se exploraba la posibilidad de instalar en la zona la Sección Femenina se podía leer:

[...] Hombres: [...] Hacen las tareas normales de la casa. De tal manera que son mejores para el servicio doméstico que las mujeres. Son monógamos aunque cambian de mujer muy frecuentemente, aunque no siempre repudian ellos a la mujer, en muchas ocasiones son las mujeres las que se separan de sus maridos por propia iniciativa. Mujeres: Se sabe juguete del hombre, luego muy caprichosa y vagas. Casi solo saben hacer las telas de lana de camello para cubrir las jaimas. Siempre están reunidas amigas y parientes tomando té. Se casan a los 12 o 13 años y este primer matrimonio lo conciertan los padres a cambio de pedir al marido un camello, cabras, etc... Después la mujer puede buscarse otro marido una vez pedido una especie de divorcio (cit. en Bengochea, 2013: 126).

La misma delegada desarrolló todo un discurso sobre las carencias de la mujer saharaui

---

57 Los trabajos de Sección Femenina en la zona comenzaron en 1961.

a corregir por el sistema de género colonial que, recordemos, se trataba de un imaginario de género marcadamente católico que hacía del espacio doméstico y el cuidado del hogar el único lugar posible para las mujeres, con excepción de los espacios educativos. Sin embargo, como se describe en la cita, no era precisamente el cuidado del hogar lo que correspondía a las mujeres en el sistema de género pre colonial<sup>58</sup>.

El informe denota cierta autonomía de las mujeres respecto del divorcio, la existencia de redes sociales conformadas por mujeres y por supuesto, evidencia la notoria sorpresa de la regidora. Muchas de las prácticas del sistema sexo-género precolonial como la socialización del cuidado de la infancia en la tradición saharauí, el matrimonio endogámico, la poliginia diacrónica, las redes matrilocales o la división sexual del trabajo —todas recogidas por trabajos antropológicos anteriores y posteriores—<sup>59</sup>, fueron interpretadas colonialmente como situaciones inconcebibles donde las mujeres no cuidaban de sus hijos y hogares, y, por si fuera poco, tenían reconocida la posibilidad de divorciarse, mientras los maridos se hacían cargo de las tareas del hogar. En otro informe recogido puede leerse:

[...] La mujer es una pieza que vive para adornarse, agradar, y para tener hijos. En la casa no hace nada, a excepción de coser algunas, y cada vez menos, las telas para las jaimas. El hombre es el que guisa y si algo se lava también es él el que lo hace. Si bien es cierto que de poco tiempo a esta parte interviene algo en el cuidado de la comida, esto fundamentalmente son las que viven en las casas construidas por este gobierno del *Sáhara*. (...) Observando el estado primitivo de la mujer, su falta absoluta de higiene, y su falta absoluta también, de ocupación por no saber qué hacer ni cómo hacerlo; y sobre todo observando el cuidado que dan a los niños, antes de comenzar la tarea emprendida por Sección Femenina, centramos todos nuestros esfuerzos en ayudar a la mujer saharauí en la educación e higiene de sus hijos y en las tareas propias del hogar. (...) Observando el estadio primitivo de la mujer saharauí, según queda explicado, y el cuidado que daban a los niños se comprendió que nuestra misión debía ser centrada en dos aspectos fundamentales: Despertar en la mujer nativa, un sentido de utilidad en su vida, inculcándola la importancia que tiene el trabajo que sale de sus manos, y la participación en todas las cosas que se refieren a la familia. El cuidado e higiene de los niños, y el incorporar a las niñas a un hábito de convivencia y estudio (cit. en Bengochea, 2010: 54 y 55).

Es fácil advertir cierto discurso salvacionista que insinuaba la justificación de la colonización también en la liberación de las mujeres saharauíes de la ignorancia, de la falta de higiene, de su condición de objeto, etc. Todo ello significó un claro intento de asimilación de las mujeres saharauíes más sedentarizadas a los estándares de género del nacional-catolicismo, bajo un aparente respeto a la religión islámica, convertida en invisibilizado marcador racial,

---

58 Sin embargo, contrariamente, es fácil comprobar cómo en la actualidad de los campamentos es casi inexistente la división sexual de las tareas domésticas.

59 Entre los principales trabajos antropológicos sobre el pueblo saharauí con perspectiva de género es necesario destacar Juliano (1998) y Caratini (2000 y 2006).

al tenor de las tesis descoloniales ya explicadas Hay indicios para pensar que este entramado de resignificaciones pudo ser percibido por las mujeres saharauis como una pérdida de poder (Bengochea, 2013: 122). Juliano recoge una expresión muy citada entre las mujeres saharauis, que a día de hoy, aún las mujeres de mediana edad suelen recordar: “Nuestras abuelas y nuestras madres nos decían, os estáis volviendo muy sumisas” (1998: 58). La propia Concepción Mateos escribía que “... la mujer de este territorio, no sólo influye sino que manda” (cit. en Bengochea, 2010: 55).

Estos espacios de poder que las mujeres mantenían dentro de un orden patriarcal previo a la colonización fueron, en algún modo, desafiados por el poder colonial en connivencia con los hombres saharauis, cuyo poder creció realmente de la mano de las “ayudas sociales” (2012) y de una construcción occidental y androcéntrica de la tribu (Isidoros, 2015). Por ejemplo, la readaptación colonial española de la Yemáa impuso que el divorcio, muy reconocido en la sociedad saharauí y regulado a partir controles informales y leyes no escritas, implicase un pago de 50.000 duros por parte de la mujer que quería divorciarse (Bengochea, 2010: 54). Correale (2012) nos explica como durante los años 60, las “ayudas sociales” procedentes de la metrópolis son dadas a los chiuj, quienes intentan reforzar una autoridad sin verdadero prestigio sobre sus propias familias, y hacia las autoridades coloniales; y escribe:

Queda así claro que la distribución de las ayudas provoca la creación de una red clientelista y la puesta en marcha de un mecanismo de vigilancia, control y reconocimiento de las poblaciones, sobre todo cuando no se han vuelto todavía sedentarias al instalarse en los barrios-guetos del Aaiún o de Villa Cisneros. Una de las consecuencias más relevantes de esta política es la creación de un embrión de clase mediana saharauí, tanto en el sentido económico-liberal del término, que en el sentido de intermediarios entre el ejecutivo Provincial y la gente que no tiene acceso directo a la administración. Esta clase está representada esencialmente por los Chiuj y su personal que gestionan la distribución de las ayudas; y por los que, entre ellos, se apropian ilegalmente de los donativos para ponerlos en los circuitos comerciales informales que salen de Sáhara y alcanzan Argelia, Marruecos y Mauritania (Correale, 2012: 15).

En el mismo sentido, también Isidoros nos recuerda que la “lista de identificación del votante se basó en el último censo colonial español de 1974, que a su vez procedía de del Barrio et al. 1973, *Las tribus del Sáhara*. Ha habido más intentos de contar a los saharauis como si fueran una tribu, como ocurrió con el ‘censo’ de repatriación de ACNUR (1998-2000), que trató de localizar al patriarca (o cabeza de familia de cada casa familiar (2015: 170).

De este modo, observamos cómo son los hombres los interlocutores con la metrópolis y quienes ocupan el espacio público y político delimitado por ésta, resignificando en este intercambio sus posiciones sociales, tal y como argumentaba Segato (2011) sobre la hiperinflación del espacio público y del rol de los hombres en él, abriendo así la posibilidad de pensar en los pactos entre hombres colonizados y colonizadores a los que Mendoza hacía referencia (2010),

también en el caso saharauí.

Como advertían las tesis Lugones, Mendoza y Segato, desarrolladas en capítulos anteriores, también las resignificaciones de los derechos no escritos de las mujeres tuvieron que contar con la connivencia entre los hombres saharauíes de la Yemáa y los españoles. De hecho, precisamente frente al poder colonial, pero también frente a los *chiuj*, se alzarían jóvenes estudiantes saharauíes y mujeres saharauíes, desde la médula de la movilización social nacionalista del FP. En algún modo, el poder sobre las mujeres saharauíes y su domesticación, aparentemente atenuada por el movimiento nacionalista, se convirtió en una contrapartida que algunos hombres saharauíes obtenían por su lealtad a la colonia. En palabras de Chatterjee, podría considerarse que las mujeres colonizadas se convertían así en las naturales compensadoras de las derrotas masculinas frente a la colonia (1999: s/p), en una clara estrategia de subalternización.

Teniendo en cuenta el contexto político revolucionario de la época, es comprensible que jóvenes estudiantes y mujeres saharauíes se convirtiesen desde finales de los 60 en los grupos de movilización social y política fundamentales en torno a los discursos nacionalistas, en los cuales, por las razones expuestas, la dimensión de género se volvería fundamental, pues las mujeres saharauíes tenían razones sólidas para ser motor decidido del movimiento de liberación, dada la propuesta de género de la Sección Femenina.

### **5.3.3. Género y Nacionalismos en el periodo revolucionario**

Afirma Bengochea que “el estatus de la mujer saharauí se convirtió en un elemento definitorio de la nación saharauí, no sólo en tanto elemento simbólico, sino como participación activa en el proceso de creación de la nación” (2010: 26). En efecto, en primer lugar, en términos descoloniales podríamos decir que los discursos nacionalistas desvelaban las interacciones entre colonialidad del poder y colonialidad del género. En este sentido, es interesante tener en cuenta la participación masiva y directa de las mujeres saharauíes en la lucha anticolonial que fue y continúa siendo esencial.

Los dos proyectos identitarios nacionalistas surgidos en el Sáhara Occidental a principios de los años 70 contenían ambos sus propios discursos de género. De un lado, en 1974, frente al impresionante auge político del Frente POLISARIO, se funda el Partido de Unión Nacional Saharaui (PUNS), cuyo discurso era básicamente desarrollista, afín al régimen colonial y estructurado desde el poder estatal. Por otro, con antecedentes clandestinos en la década de los 60 y con la manifestación de Zemla y la desaparición del líder Bassiri en 1970 como hitos históricos de la lucha anticolonial, el 10 de mayo de 1973 se fundó el Frente POLISARIO. En este caso, el discurso político estaba estructurado desde los movimientos sociales. Aunque ambos reivindicaron un “mayor papel de la mujer en la vida pública”, contenían importantes diferencias, analizadas por Bengochea (2010 y 2013).

En primer lugar, el discurso del PUNS, que respondía a directrices españolas, ralentizaba la independencia bajo la protección desarrollista española y defendía “valorar el papel de la mujer, tanto en el ambiente familiar como social, a fin de que pueda participar activamente en la vida política, cultural y económica del país” (Barona, cit. en Bengochea, 2013: 125). En el segundo caso, el POLISARIO exigía soberanía inmediata sobre los recursos naturales y aludía “a las tradiciones como elementos de diferenciación en clave progresista” (Ibid.).

Según Dolores Juliano, la reivindicación de género como parte de la propia tradición saharauí se convirtió en un elemento central de la tradición que se deseaba mantener y de la nueva sociedad por construir, hasta el punto de asumir la reivindicación de género como elemento nuclear de la identidad étnica y diferenciador del adversario. Se trata de lo que Juliano denominó como la “tercera posibilidad”. Frente a los casos centroamericanos, donde se subalternó la lucha feminista frente a la liberación nacional, y los integristas islámicos, que entienden las reivindicaciones de género como occidentales y distorsionadoras de la unidad por la liberación nacional (Juliano, 1998: 22).

El programa del POLISARIO se proponía así “restablecer todos los derechos políticos y sociales de la mujer y abrir ante ella todas las perspectivas” (Bengochea, 2013: 125), en base a las cuales articuló un discurso nacionalista que hacía del voto femenino, la resignificación de la dote o la educación de las mujeres, bandera del nacionalismo saharauí (Caratini, 2006: 7). Según argumentan las propias mujeres saharauíes, desde su creación, el Frente POLISARIO estaba convencido de que “había que promocionar la participación de la mujer, dado que su activismo constituía un factor esencial para la movilización a favor de la lucha revolucionaria” (UNMS, 2011: 76)<sup>60</sup>. De hecho, Lippert (1992) argumenta que la educación de las mujeres fue una estrategia clave del Frente POLISARIO para llevar a cabo la revolución social que superase la división tribal. Así, la revolución saharauí se presentaba con una clara vocación igualitarista que cuestionaba no sólo las jerarquías tribales pre intrusión, en lo que hemos llamado “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011) sino también las imposiciones de género coloniales domesticadoras de las mujeres. En este cruce de fronteras de género nacía al Unión Nacional de Mujeres Saharauíes<sup>61</sup>,

60 Aunque se crearon las organizaciones de masas con trato preferencial al elemento femenino, no fue hasta 1985 cuando se creó oficialmente la Unión Nacional de Mujeres Saharauíes (UNMS) como organización de masas dentro del Movimiento de Liberación del Frente POLISARIO.

61 De la UNMS y sus objetivos se afirma hoy que es una: “Organización de masas del Frente Polisario que abarca a todas las mujeres saharauíes y que se interesa por todos los asuntos referentes a la mujer, que vela por hallar las vías más apropiadas para afrontar obstáculos y dificultades que supone su emancipación y promoción dentro de la sociedad” (UNMS, 2011: 76) [...] que además “vela por la promoción de la mujer y su empoderamiento para que pueda ejercer sus derechos legítimos y entre éstos, el derecho a la igualdad”; que “dentro de la misma la mujer milita para alcanzar los grandes objetivos propuestos a nivel nacional” (Ibid.), [...] “vela para que la mujer pueda ejercer sus derechos dentro de la sociedad y potenciar sus capacidades con el propósito de convertirla en un elemento catalizador para la transformación social” (Ibid.: 91).



La Unión Nacional de Mujeres es una de las organizaciones más antiguas. Oficialmente fue fundada en el año setenta y cuatro como una rama de del Frente Polisario. Su principal trabajo fue la sensibilización sobre las ideologías del movimiento político, para intentar incorporar a los saharauis y dar a conocer los objetivos el movimiento y la verdad es que, y según los fundadores del Frente Polisario reconocen muy bien el papel que jugaron las mujeres saharauis en ese inicio, donde las mujeres dedicaron sus casas como espacio de reuniones y de contacto entre los fundadores del Frente Polisario, también la incorporación de muchos hombres a ese movimiento fue gracias al papel que jugaron las mujeres dentro de las familias, hoy hay muchos hombres que reconocen que sus esposas o sus hermanas fueron las que introdujeron esa ideología o ese pensamiento en sus casas. También hablamos de la salida hacia el exilio o lo que es el exilio. También muchos hombres fueron obligados por sus mujeres o hermanas, convencidos para ir a la lucha armada, pero también para ir a un lugar donde el Frente Polisario puede trabajar. Muchos dejaron sus beneficios, sus casas y sus tiendas porque estaban muy convencidos de la importancia de la liberación y del derecho, y aunque tenían muchas cosas, pero la dignidad de la persona y del pueblo fueron una de las cosas más importantes que obligaron a que se hiciera esa transición, y ese cambio tan importante que, que vivió el pueblo saharauí (...). (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Otro hito fundamental para el pueblo saharauí es el Pacto de Unión Nacional del 12 de octubre de 1975 en Ait Ben Tili, cuando el pueblo saharauí deslegitima la Yemáa cooptada por el colonizador y declara al Frente POLISARIO como único representante legítimo del pueblo saharauí. Según Caratini, el Pacto de Unión Nacional supuso un nuevo Contrato Social: la abolición del sistema tribal y la conciliación entre formas de socialismo árabe y tradiciones democráticas beduinas y supuso un paso fundamental para las mujeres. Entre los avances más destacables, según la autora, se abolieron prácticas como la ablación y el cebado de las niñas, se instauró el consentimiento de ella para el matrimonio, se reconoció el derecho al voto y a la educación de las mujeres y se redujo la dote a un dinar simbólico (Caratini, 2006: 7). Desde este punto de vista, podríamos afirmar que, como indicara Partha Chatterjee, “el nacionalismo adoptó varios elementos de la tradición como marcas de su identidad cultural nativa, pero ésta era ahora una tradición convertida en un paradigma “clásico” — reformada, reconstruida, fortalecida contra los embates de la barbarie y la irracionalidad” (1999: 7).

Ahora bien, para autoras como Isidoros, este Pacto de Unión Nacional, no implicó una necesaria “destribalización”, más bien lo ocurrido en Ait Ben Tili se fundamentaba en una organización intretribal antes referida y fundada en la assabiya, el Ait AirbaIn,

Quizá la mejor ilustración es la reunión hoy legendaria en Ain Ben Tili, unos kilómetros al interior de la frontera con Mauritania, que, menos de dos semanas después de la misión de la ONU, significó un pacto de unidad entre los *viejos* ancianos tribales respetados del territorio (al-jamā‘a), los miembros discordantes de la Djemaa, y los *jóvenes* fundadores del Polisario. En esta asamblea de Ain Ben Tili, sesenta y siete de los ciento dos miembros de

la Djemaa se habían reunido en Guelta, entonces bajo control del Polisario. Por unanimidad firmaron una declaración de independencia y reconocieron al Polisario como ‘la única y legítima autoridad del pueblo saharauí’. En diciembre, ochenta y cinco más anunciaban desde Argiers que se unían al Polisario, y a comienzos de 1976, la mayor parte de los 226 ‘chiuj’ clasificados en el censo español de 1974 se habían unido al Polisario. Ain Ben Tili representa la transición social de los viejos líderes a sus jóvenes hijos que tiene en cuenta la fusión de dos generaciones de guerreros-hombres de estado para llevar a cabo una adaptación política centralizada en un punto crítico de su continuum histórico, no una confrontación ideológica entre *aṣabīya* y nacionalismo o un salto extraordinario entre las estelas de tribu y estado. Es un desplazamiento *terminológico* entre dos generaciones que comparten el mismo significado y un sentimiento unificado (Isidoros, 2015: 180 y 181).<sup>62</sup>

La misma autora explicaba páginas antes,

A diferencia de San Martín, que reivindica que la crisis saharauí creó las condiciones de emergencia de *nuevas formas* de solidaridad y acción colectiva desde una ‘conciencia de clase’ inducida por los españoles, en mi opinión, la solidaridad saharauí que formaba parte de sus hábitos desarrolló un nuevo lenguaje en solidaridad colectiva contra la percepción española de la ‘conciencia tribal’. Con todo, San Martín y yo compartimos la opinión de que la *aṣabīya* continuó siendo el pegamento tradicional que ha mantenido unida con éxito a la sociedad saharauí hasta hoy e inspirado su proyecto auto-iniciado de construir un estado-nación. ‘*Aṣabīya* no tiene por qué ser conceptualmente inseparable de ‘tribu’, ni tampoco que ser vista como incapaz de adaptarse en la dirección de un sentimiento nacionalista. La experiencia del violento encuentro colonial compartido unió a las diversas tribus para enfrentar las distorsiones coloniales. He aquí un destello, un momento de acción histórica capturado, en el que la estela ‘tribu’ se fusiona en alianza contra una amenaza externa contra el territorio y el orden social respetado y acostumbrado. Algunos autores han empleado el término ‘supra-tribal’ para esta conciencia, pero yo no veo la *aṣabīya*, definida como un sentimiento colectivo e identidad de grupo ante una amenaza externa, como algo diferente del nacionalismo (Ibid. 175).

Sobre este particular explica una de las personas entrevistadas,

El FP no encontró al pueblo saharauí tan desestructurado, estaba el *Ait Arbain*, Consejo de los 40, que representaba a todas las tribus. España creó la Yemáa, Consejo que representaba de alguna manera al pueblo saharauí, pero España logró cooptarlos para la colonia. El Polisario surgió frente a la Yemáa cooptada. (Entrevista 1.6, entrevista al Director de Cultura en Dajla, Tiba, Dajla, abril de 2011). Este otro punto de vista posee implicaciones interesantes en calve de género que podrían explicar las dificultades que aún existen hoy en día en los campamentos para implementar un nuevo código de familia que reconozca los derechos de las mujeres; y para explicar, en definitiva, la situación de pluralismo jurídico que hoy se da en los campamentos. Como explica la siguiente entrevista, en especial las normas reguladoras de género continúan regidas por lo tribal: “Desde el punto de vista jurídico, si tu marido

62 Las cursivas son de la autora.

está x meses sin pasarte la manutención, no te satisface sexualmente o te maltrata, tú puedes pedir el divorcio. Hay mucha legislación islámica favorable a las mujeres, pero se ignora. Mucha gente prefiere resolver los conflictos a través de la familia. La sociedad se involucra mucho en la vida de los recién casados (Entrevista 2.8, entrevista a Maima Mahmud, Representante del FP en Finlandia y los Países Bálticos).

A la dimensión política del discurso del Frente en clave de género, hay que añadir el análisis de la masiva participación de las mujeres en los comienzos del movimiento y sus posibles implicaciones en el futuro devenir feminista de las mujeres saharauis. Nos referimos en concreto a la politización de espacios públicos y privados a través de la participación de las mujeres, retomando las tesis de Segato sobre la hiperinflación de los hombres y del espacio público producida por la colonia.

Ya antes de la fundación del POLISARIO, se reconocen importantes tareas de las mujeres en las labores de concienciación, enlace clandestino y divulgación en el movimiento embrionario. Posteriormente, en hitos históricos como la represión de Zemla en 1970 o la visita de la ONU el 12 de mayo de 1975, las mujeres son reconocidas como fundamentales en labores de proselitismo y organización (Wirth y Balaguer, 1976). Nos relata Zenia Ahmed sobre esta visita de la Misión de la ONU,

Nos visitó la Misión de las Naciones Unidas, y todas las masas se lanzaron a la calle y se consolidó la fuerza del FP como representante legítimo del pueblo saharauí, en su mayoría, fueron mujeres. Esto los puedes constatar en los archivos de las Naciones Unidas y ver en las imágenes el porcentaje de mujeres. La velocidad y la rapidez con que se correspondió el llamamiento del Polisario a las mujeres, fue algo rápido y veloz. Nos transformamos políticamente casi siendo analfabetas, gracias al discurso del Polisario y nuestra correspondencia con él. (Entrevista 4.1, entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

Especial presencia tuvieron las mujeres en los actos de sabotaje al PUNS (Bengochea, 2013: 125). Además, el espacio “privado” resultó profundamente (re)-politizado por las mujeres. Las mujeres saharauis, durante el periodo revolucionario, no sólo no fueron confinadas en el espacio doméstico, como se pretendía desde la colonia, sino que politizaron el espacio “público” organizando y participando masivamente en mítines, manifestaciones, revueltas, o, incluso en el frente, como guerrilleras. En sus casas convencían y afiliaban a los militantes, acogían a los guerrilleros/as, escondían las armas, confeccionaban las banderas y, sobre todo, generaban grupos de concienciación política, bastante cercanos en su metodología a los grupos de autoconciencia feminista de la época en otras partes del mundo. Entre los testimonios del momento, puede leerse de parte de una militante y guerrillera del POLISARIO:

[...] Reuníamos a las mujeres en las casas en las que las familias eran dignas de confianza. El pretexto era confeccionar jerseys o participar de las tareas de la casa. Las discusiones comenzaban siempre por las dificultades de las vidas cotidianas, sobre los salarios de los

maridos, la insalubridad, las enfermedades de los niños... Y partiendo de los problemas personales de cada uno, llegábamos juntas hasta la fuente de nuestros males comunes: el colonialismo español (cit. en Wirth y Balaguer, 1976: 84 y 85).

Como recogía Bengochea, en efecto, el sistema de género propuesto por el Polisario permitió “canalizar reivindicaciones cotidianas” de las mujeres saharauis (Bengochea, 2013: 125). En palabras de Correale, la mujer saharauí “fue objeto de sublimación en la construcción de la identidad como un factor distintivo de la revolución social impuesta por el Frente Polisario, fenómeno que no tiene parangón en las sociedades árabo-beréber-musulmanas limítrofes” (2015: 112).

En 1974, fue el propio líder revolucionario El Uali quien en una Conferencia de la Mujer invitó a la creación de una organización de mujeres saharauis con los objetivos descritos y asumió un papel central en el diseño del rol de las mujeres en torno a las armas, la retaguardia, labores de concienciación y organización de los campamentos. Así nació la Unión Femenina en 1974. Aunque la primera responsable política de la Unión Femenina también fue la primera mujer en el buró político del Frente Polisario en 1974; sólo seis mujeres formaron parte de este buró entre los años 1974 y 1990, lo que nos da una medida interesante de hasta qué punto las mujeres estaban fundamentalmente vinculadas a las labores de base y retaguardia; de hecho, copaban las células y comités en los campamentos, lo que bajo mi punto de vista, redimensiona considerablemente el rol político de las mujeres en la construcción de la resistencia saharauí en el refugio, que dura ya más de 40 años. Así, para 1974, el propio El Uali, fundador del FP, animaba a la organización de las mujeres en los que sería denominado en un primer momento la “Sección Femenina del Frente Polisario.” Según el relato de la actual Secretaria General de al UNMS, incorporándolas rápidamente a la labor diplomática,

En el Buró político del Frente Polisario, a partir del 74, las mujeres fueron miembros siempre de este Buró ejecutivo, siempre habíamos tenido una representación, sí que no es una representación importante, por ejemplo la primera fue en el Primer Congreso del Frente Polisario, donde se hizo una moción sobre la importancia de la participación de las mujeres, en el segundo congreso que fue en el setenta y seis fue elegida una mujer como miembro del buró ejecutivo que al final fue la primera Secretaria de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis, y en el segundo congreso ya fueron elegidas otras dos, en el tercero otras tres, y así, pues se han ido aumentando la participación, se ha ido aumentando la participación de las mujeres en la organización política, en sus altos niveles. Los primeros años, desde el setenta y tres hasta casi el setenta y seis, o el setenta y cinco, la Unión Nacional de Mujeres se llamaba la Sección Femenina del Frente Polisario, y su trabajo se concentraba más en dar a conocer el Frente Polisario, dentro o fuera de los campamentos. Las primeras delegaciones que fueron al exterior, según los fundadores, la primera delegación se mandó a Libia, se encontró con Gadafi, y ya en esa Delegación fueron tres mujeres, que hablaron de todo el proyecto político. Y luego, en el año setenta y cinco se hizo una conferencia nacional, presidida por El Uali, que es el fundador del Frente Polisario, donde anunció la creación oficial de la Unión

de Mujeres, se llamaba Unión de Mujeres Saharaui, donde se creó la primera estructura, el primer grupo que trabajó como líderes como responsables de la Unión Nacional de mujeres saharauis, principalmente a nivel interno, donde fueron las responsables de los municipios, de las dairas. Todo el trabajo de la UNMS se hacía a nivel de delegadas, como ahora, pero estaba más destinado a temas de asistencia social y a otros temas como el trabajo y la diplomacia saharai (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

#### **5.4. Desde el año 1975 hasta el año 1976: De la guerra y el exilio a la construcción de la RASD**

##### **5.4.1. Aportes históricos**

Tras haber sido denegados sus reclamos anexionistas sobre el territorio sahariano por la Corte Internacional de Justicia en 1975, Marruecos invadió el “Sáhara español” con la “Marcha Verde” el 6 de noviembre y el día 14 del mismo mes son firmados los Acuerdos Tripartitos de Madrid. De este modo España cedió ilegalmente el territorio y lo abandonó en manos marroquíes y mauritanas el 28 de febrero de 1976, desentendiéndose del devenir político y social del pueblo saharai. Estos acuerdos han sido calificados por el constitucionalista Carlos Ruiz Miguel como “inmorales, ilegales y políticamente suicidas” por vulnerar tanto el derecho internacional como el propio derecho español, ya que ni se informó al parlamento como exigía la Ley de Cortes, ni fueron publicados en el BOE (Ruiz Miguel, 2005).

El 6 de noviembre de 1975, la Marcha Verde invadía el territorio saharai bajo el acuerdo previo de gobernantes españoles, marroquíes y mauritanos<sup>63</sup>. Esta invasión aparentemente pacífica, con unos 350.000 civiles por el norte y 20.000 militares por el este, dio paso a la guerra y al exilio fragmentando desde entonces a la población saharai entre los actuales territorios ocupados militarmente por Marruecos y los campamentos en Tinduf (Argelia). Los bombardeos de fósforo blanco y napalm de la aviación marroquí sobre la población civil saharai en los meses posteriores a la marcha (Martín Beristain, 2015) provocaron el exilio de miles de personas hacia la inhóspita *hamada* argelina, donde se instalaron los campamentos de refugiados/as saharauis; mientras que las desapariciones y las torturas en la zona ocupada se instalaban hasta hoy en la historia del pueblo saharai (Martín Beristain y González, 2012 y 2012a).

La semana del 26 de enero al 1 de febrero de 1978, la revista española *Interviú* publicaba

---

63 La Marcha Verde fue condenada por el CS de Naciones Unidas en Resolución 380 de 6 de noviembre de 1975. La Marcha Verde y los Acuerdos Tripartitos de Madrid son analizados como “una ocupación militar pactada y encubierta” en Gómez Justo (2014: 54-60). También León escribía en el diario *Público* (14 de abril de 2013) “España pactó en secreto con Marruecos la Marcha Verde” aludiendo al especial papel de Kissinger en la cuestión, ver en <http://www.publico.es/internacional/espana-pacto-secreto-marruecos-marcha.html>. Consultado: 24/03/2015.

un artículo firmado por Costa Muste y Morales donde se desvelaban las actas de los anexos secretos de los Acuerdos de Madrid. En ellos se acordaban los correspondientes repartos entre las tres delegaciones firmantes en materia de pesca, bienes públicos, bienes privados, prospección minera, fabricación química, etc. Entre otros numerosos datos, a España correspondieron 800 licencias pesqueras durante 20 años y el 35% de las sociedades resultantes de las prospecciones mineras. En realidad, el poder colonial español nunca se fue del Sáhara definitivamente, ni siquiera hoy, cuando España sigue siendo potencia administradora según el derecho internacional. La simulación de descolonización política llevada a cabo mediante los Acuerdos Tripartitos de Madrid ante la debilidad española del momento —con la inminente muerte de Franco— y el ocultamiento de los intereses económicos que los sustentaban, fueron parte de los precios pagados para conseguir el apoyo estadounidense a la transición española, como afirma Gimeno,

En noviembre de 1975, Juan Carlos I desempeñando interinamente la jefatura del Estado español, y de acuerdo con la Secretaría de Estado norteamericano medió en la entrega de la antigua provincia española del Sahara Occidental al reino de Marruecos, a cambio del apoyo político americano a la transición política española y en su próxima andadura como rey de España [...] El 2 de noviembre de 1975, Juan Carlos de Borbón había visitado las tropas destacadas en El Aaiún en un viaje sorpresa. Estando en conversaciones secretas con los americanos para la entrega del territorio, en el Casino Militar les dice a los oficiales de las tropas allí destacadas: “España cumplirá sus compromisos y tratará de mantener la paz, don precioso que tenemos que conservar. No se debe poner en peligro vida humana alguna cuando se ofrecen soluciones justas y desinteresadas y se busca con afán la cooperación y el entendimiento entre los pueblos. Deseamos proteger también los legítimos derechos de la población civil saharauí, ya que nuestra misión en el mundo y nuestra historia nos lo exigen (Gimeno, 2014: 22).

Lo que ocurrió en los días sucesivos fue la retirada de las tropas españolas ante la invasión marroquí, abandonando definitivamente el territorio el 28 de febrero de 1976. mAnte este vacío jurídico y político, el 27 de febrero de 1976, un día antes de la retirada española, los y las saharauis fundan la República Árabe Saharaui Democrática (RASD, en adelante) en Bir Lehlu, creando así el gobierno en el exilio del pueblo saharauí hasta hoy. La fundación de la RASD tenía dos objetivos principales: deslegitimar la ocupación marroquí y mauritana copando el vacío jurídico provocado por la retirada de la administración española y concluir la revolución iniciada por lo jóvenes del Frente POLISARIO (Correale, 2015: 107). Se inició entonces una resistencia armada que si bien consiguió la retirada de Mauritania en 1979, se mantuvo hasta el 6 de septiembre de 1991, fecha en la que se firmó el alto el fuego entre el Frente POLISARIO y Marruecos bajo el paraguas de la OUA y la ONU.

#### **5.4.2. La ocupación militar del Sáhara Occidental**

A finales de 1975 y principio de 1976, mientras miles de personas saharauis llegaban a



los campos de refugiados/as de Tinduf, otras miles permanecieron en los que hoy son reconocidos, según el derecho internacional, como los territorios ocupados militarmente por Marruecos, donde también la resistencia bajo la ocupación militar en los territorios ocupados bajo los “años de plomo” (1956-1999) bajo el reinado de Hassan II, estuvieron especialmente marcados por numerosas desapariciones y torturas a partir de 1975. Las desapariciones forzadas fueron una práctica sistemática y generalizada entre 1975 y 1991 en el Sáhara Occidental, calificables como crimen de lesa humanidad (Beristain y González, 2012). De hecho, una vez ocupado el territorio por Marruecos, las mujeres saharauis detenidas desaparecidas supusieron un 25% del total de los desaparecidos saharauis, el doble de las mujeres chilenas detenidas, quienes supusieron un 12,6% (Martín Berinstain y González, 2012: 84). Aminetu Haidar se pronunciaba específicamente sobre aquella época del siguiente modo: “Siempre la mujer ha estado en las primeras filas de lucha, entonces por eso siempre la mujer saharaui es víctima de desaparición, de tortura, de encarcelamiento, de todo. En la época de España no había ningún caso de detención contra una mujer, pero después de la ocupación marroquí esto fue muy frecuente” (Ibid.: 85).

También en 1976 nació la intifada en El Aaiún el día en que los últimos soldados españoles abandonaban la zona. Precisamente 500 mujeres saharauis se organizaron para denunciar las desapariciones, las torturas y la represión de la invasión marroquí organizando una manifestación frente al Hotel Parador, lugar donde se alojaría una delegación extranjera. Según Barona, esta Intifada situó a las mujeres como emblema de la resistencia:

[...] esta movilización ha tenido como consecuencia situar a la mujer como emblema de la resistencia, una particularidad de la cultura de los nómadas saharianos [...] A partir de este momento las mujeres han jugado un papel activo en las movilizaciones, en la calle, en la organización de grupo de trabajo que trataban temas de su cultura, renovando así una institución de ayuda mutua conocida como “tuiza” (Barona, 2015: 127).

La represión posterior fue tan dura que el periodo entre 1976 y 1999 se conoce como “los años de plomo”, etapa donde la población saharaui bajo ocupación no mantuvo una vinculación tan directa con el FP como la actual y cuya historia aún espera ser contada (Barona y Dickens-Gavito, 2013: 215). No fue hasta finales de los años 80 cuando se crearon los primeros grupos de defensa de derechos humanos en el Sáhara Occidental, tras la Intifada del 87, aunque en 1976 habían comenzado las desapariciones y las torturas.

Un caso realmente paradigmático, que bien merece ser atendido en otra ocasión como un caso de estudio específico, es el de las hermanas Fatma Salek y Maima Salek, quienes junto a su padre y a su madre, fueron desaparecidas y encarceladas en 1976 en la misma cárcel que las personas detenidas en el 87 y liberadas en 1991, cuando tenían 14 y 18 años respectivamente. Ambas pasaron 16 años encarceladas, periodo en el que vieron morir a su padre y su madre

como consecuencias de las torturas<sup>64</sup>.

También algunas mujeres saharauis se vincularon al frente de guerra. En 1976, el número 1 de la revista *Vindicación Feminista* recogía en portada la foto de una mujer saharai con un fusil y contenía una entrevista de la periodista Soledad Balaguer, quien se desplazó a la zona. Tras preguntar a una mujer saharai militante del frente qué podían hacer las mujeres del estado español para ayudarlas, respondió:

Debéis seguir en vuestra lucha por vuestra liberación como mujeres. Esa es la mejor ayuda. Nosotras también os estamos ayudando a vosotras, mientras luchamos por nuestra liberación. Somos conscientes de que estamos luchando por la libertad, por la desalienación de todas las mujeres del mundo. En cierto sentido, somos privilegiadas, puesto que tenemos una revolución que acelera el cambio, que permite conquistar para nosotras una serie de puestos que no nos serán arrebatados jamás (Balaguer, 1976: 19).

Confrontada esta autopercepción de las mujeres saharauis con la situación de las mujeres españolas durante el franquismo, no es difícil comprender por qué fueron uno de los principales motores de la revolución, y empezamos a dilucidar algunas de las claves de un discurso, a veces difuso, que a día de hoy argumenta una “especial situación de las mujeres saharauis”.

Una vez exiliadas a Tinduf, los cuadros del Ala Femenina constituyeron la administración central, encargándose de la organización de los campamentos y la distribución de aprovisionamientos, así como de todas las tareas de gestión y administración del ámbito familiar y público, a nivel local, dado que casi la totalidad de los hombres estaban en el frente (Ibid.: 85 y 86). De este modo, las mujeres saharauis construyeron la organización social y política de los campamentos, es decir, son las ejecutoras e ideólogas de las prácticas y estrategias políticas que sustentan el gobierno y el movimiento de liberación en el exilio. En mi opinión, podemos hablar de un claro ejemplo de política de resistencia donde el énfasis político y epistémico se coloca en los “movimientos de retaguardia” y no ya en los clásicos “movimientos de vanguardia” (Grosfoguel, 2007: 76). Entre las conquistas más importantes de las mujeres en los campamentos es conocida la creación de la Escuela de Mujeres 27 de febrero,

Se creó la escuela 27 de febrero, que hoy es un campamento, pero fue la primera escuela que se construyó para la formación de las mujeres. Fue en el año setenta y ocho, justo el veintisiete de febrero que es el día de la reclamación de la RASD, como una respuesta a las maniobras y a las políticas que se hicieron en aquel momento contra el pueblo saharai y su voluntad para crear su propio Estado y su futuro. En esa escuela las primeras tareas o la primera formación que se hizo fue la formación militar, todas las mujeres que entraban al 27 tenían obligación de recibir formación militar y luego también formación sobre temas como comunicación, seguridad, y es porque también, como veíamos que las mujeres casi estaban solas en el campamento, porque los hombres estaban en el frente, y tenían que aprender técnicas de autodefensa, tenían que aprender también como tienen que vigilar los

---

64 Para un testimonio completo de las hermanas, ver Mintegui y Laabeid (2005: 122- 124).

campamentos, los primeros controles de vigilancia fueron formados por mujeres, y hoy por ejemplo nuestras madres nos cuentan que a veces pasaban todas, se turnaban, controlaban los campamentos por las noches, otras de día, y cuentan, bueno, chistes, que algunas se quedaban dormidas. La verdad es que son vivencias muy bonitas y son las que estamos intentando recoger ahora [...]

Esa escuela fue la que recibió a todas las mujeres en todos los campamentos, que al final la Unión Nacional de Mujeres Saharaui vio que las mujeres ya no pueden tener acceso a esta escuela, porque viven en otros campamentos y tienen sus hijos, tienen sus obligaciones, y fue una de las ideas que obligó a la Unión Nacional de mujeres saharauis en pensar en crear escuelas semejantes en todos los campamentos para ir acercando los servicios y las oportunidades de formación para todas las mujeres estén donde estén (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Como afirma otra de las entrevistadas: “abrimos el 27 de febrero en el 78. Era el resumen del esfuerzo coronado que venían haciendo los internados de cada wilaya” (Entrevista, 4.1 entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

### **5.5. Desde el año 1977 hasta el año 1991:**

#### **Del “Muro de la Vergüenza” a la resignificación del exilio como estrategia de re-existencia**

##### **5.5.1. Aportes históricos**

Los meses finales de 1975 comienzan 16 años de guerra entre el Frente POLISARIO y Marruecos. En este contexto se construye el “Muro de la Vergüenza” marroquí durante la década de 1980, y nació la República Árabe Saharaui Democrática en los campamentos de refugiados/as saharauis, desde donde además, el envío de miles de jóvenes a estudiar a países extranjeros, constituye “el segundo exilio saharauí”. Del otro lado del muro, especialmente en los años 1987 y 1989, se darán dos nuevas intifadas en los territorios ocupados.

Todavía en la actualidad, la población saharauí refugiada y ocupada está dividida por el “Muro de la Vergüenza”, una gran muralla pensada por la ingeniería militar israelí y norteamericana que se construyó en seis fases diferentes en la década de los ochenta<sup>65</sup> para garantizar la explotación de los recursos del territorio, controlar la población, y frenar el avance de los ataques del FP<sup>66</sup>. Con 2.720 kms. de longitud, el muro está constantemente vigilado por cientos de miles de soldados marroquíes y rodeado por una cantidad de minas anti-personas

---

65 Para acceder a un mapa de los diferentes muros [http:// biblioteca.udg.es/fl/sahara/mhistoria3.htm#mur.](http://biblioteca.udg.es/fl/sahara/mhistoria3.htm#mur.), Consultado: 27/2/2013. Más información sobre las fechas y lugares de construcción de cada uno de los seis muros en “El muro de la Vergüenza, un crimen contra la humanidad”, disponible en [http://www.saharaindependiente.org/spip.php.article178&decoupe\\_recherche=minas](http://www.saharaindependiente.org/spip.php.article178&decoupe_recherche=minas). Consultado: 27/2/2013.

66 Para un análisis jurídico comparativo que desde el derecho internacional ahonda en las ilegalidades que comparten el “Muro de la Vergüenza” marroquí y el “Muro de Apartheid” israelí, ver González y De la Rasilla (2014).

que oscila entre siete y diez millones, siendo una de las zonas más minadas del planeta<sup>67</sup>. Además, cuenta con costosos sistemas de vigilancia, incluyendo radares y baterías de posición,

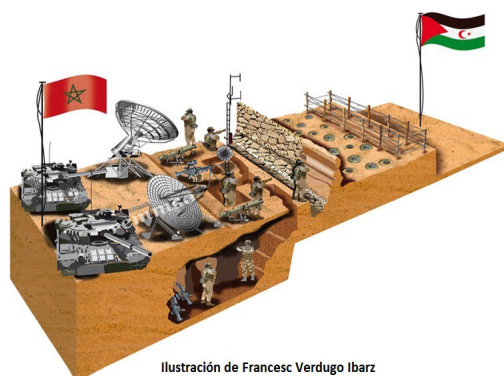
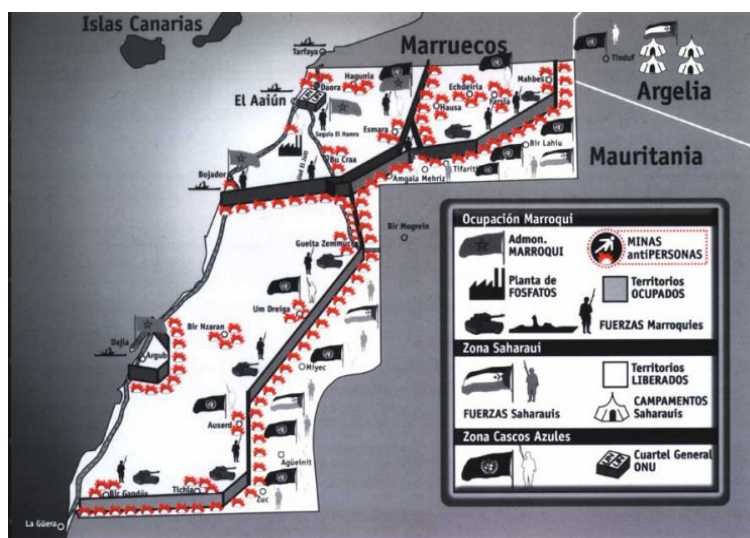


Ilustración de Francesc Verdugo Ibarz

Fuente: Google



Fuente: Google

En la actualidad de los campamentos es normal organizar desplazamientos bastante nu-

67 Aunque no hay un número exacto de minas cuantificado, las cifras oscilan entre 7 y 10 millones de minas antipersonas según la Red de Estudios sobre efectos de minas terrestres y muros en el Sáhara Occidental, disponible en <http://murominasahara.blogspot.com.es/2009/11/la-minasen-el-sahara-occidental.html>. Consultado: 13/4/2012. Según el resumen en español del Informe de trabajo sobre la labor de Landmine Action durante los últimos años en el Sáhara Occidental, Landmine Action ha denunciado que el Sáhara Occidental es “uno de los territorios con mayor cantidad de minas en el mundo”. Disponible en [http://www.themonitor.org/lm/2009/translations/pdf/Western\\_SáharaSpanish.pdf](http://www.themonitor.org/lm/2009/translations/pdf/Western_SáharaSpanish.pdf). Consultado: 27/2/2012. Por último, el diario *Público* lanzaba la siguiente noticia el 10/4/2012 “Siete millones de minas antipersonas separan a los saharauis. Centenares de personas junto con asociaciones de víctimas se concentraron frente al muro minado levantado por Marruecos para dividir el Sáhara Occidental”. Disponible en <http://www.publico.es/internacional/428911/siete-millones-de-minas-antipersonas-separan-a-los-saharauis>. Consultado: 13/4/2012.

merosos para realizar concentraciones y manifestaciones a pocos kilómetros del “Muro del Vergüenza”, lo que hace posible ver a los soldados marroquíes. Esto supone un grave riesgo por las minas anti-personas existentes, lo que ya ha causado importantes amputaciones y muertes. Sin embargo, desde los estudios antropológicos se afirma que “la memoria histórica está presente, a pesar del muro, hay un discurso integral. Los lazos con su pueblo y su cultura se mantienen y preservan” (Landa y Barona, 2011: 8).

### 5.5.2. El comienzo de la represión marroquí

Como señalan Landa y Barona la ocupación tiene un trasfondo mayor que los enfrentamientos entre civiles y fuerzas de seguridad y acoge toda la cotidianidad (2011: 7). Por ejemplo, en el primer periodo de la ocupación marroquí, las siglas “SH” eran obligatorias para diferenciar a la población saharaui de la marroquí, en un claro ejemplo de dispositivo colonial,

En el primer periodo de la ocupación de sus territorios, la población saharaui fue obligada a identificarse con un documento expedido por la autoridad marroquí. En él se incluyen las siglas “SH” como signo de diferenciación con la población colona marroquí [...] Los saharauis son objeto de diversas prohibiciones que afectan a su identidad como pueblo: se les prohíbe la utilización de nombres y referentes inspirados en la cultura saharaui; se les prohíbe la utilización de sus nombres imponiéndoles un nombre de familia inventado y ajeno a su tradición y a su costumbre. Además, los nombres de los barrios saharauis han sido cambiados por otros de origen extraño a su cultura (Laabeid, 2006: 88).

A pesar de la represión existente en Marruecos durante los años 80, en 1987 emergió de nuevo otra intifada. Según Barona (2015: 128), la *Intifada de 1987* se organizó ante la llegada de una Comisión de la ONU (que había decidido enviar una delegación técnica a El Aaiún) y fue entendida como una gran oportunidad por las y los saharauis que podían hacer conocer al mundo lo que allí estaba pasando y exigir así su reconocido derecho de autodeterminación. No obstante, lo planeado llegó a oídos de los servicios de información marroquíes y el 19 de noviembre de 1987, más de 400 personas fueron arrestadas. Unas 40 personas de las detenidas no salieron de la cárcel secreta de Galaat Mgouna en Marruecos hasta junio de 1991 (Ibid.). Las situaciones sobre las torturas recibidas y los daños físicos causados, serán explicadas a lo largo de las siguientes páginas. Por ahora baste adelantar que las torturas recibidas por hombres y mujeres saharauis están siendo hoy sacadas a la luz internacional a través de estudios *ad hoc* por equipos forenses y legales.

Entre las personas desaparecidas se encontraban mujeres activistas por los derechos humanos, hoy internacionalmente reconocidas como reconocidas Aminetu Haidar, quien estuvo cuatro años secuestrada y desaparecida en una cárcel secreta, donde las torturas recibidas les supusieron consecuencias de salud (Moya, 2010: 12). También la activista Djimi El Ghalia fue parte de este grupo de 40 personas desaparecidas esos cuatro años<sup>68</sup>. En este contexto de

---

68 Par un testimonio completo sobre las torturas recibidas por la misma Djimi El Ghalia, entre los testimonios



represión, en 1989 fue también detenido el *Grupo del 89*, entre quienes estaban muchas de las personas que, junto a las liberadas en 1991, posteriormente fundaron las actuales asociaciones más conocidas hoy por la defensa de los derechos humanos. Entre ellos, Brahim Dahane, Aminatou Haidar o Galia Djimi (Barreñada, 2012: 3).

Fue en este momento histórico, principios de los noventa, cuando los derechos humanos se convirtieron en una cuestión clave en la agenda de las organizaciones, y llegó el alto el fuego. Mientras tanto, desde finales de los setenta y los años ochenta se resignificaba el exilio como estrategia de re-existencia del pueblo saharaui, del otro lado del muro.

### 5.5.3. El exilio como estrategia de re-existencia

Mientras la vida en los territorios ocupados quedaba bajo la represión marroquí, la construcción y gestión de los campamentos y de la vida social y civil en la retaguardia, quedó en manos de las mujeres:

Todas estas paredes que ves aquí, están construidas sobre las barrigas de las mujeres saharauis, embarazadas cargaban sobre sus barrigas los ladrillos de adobe con los que levantaron las escuelas y los hospitales en los campamentos” (Entrevista 2.8, entrevista a Maima Mahmud, representante del Frente Polisario en los Ginebra).

Los hombres hicieron la guerra contra Mauritania hasta 1978 y contra Marruecos hasta 1991, fecha en la que se firmó el Alto el fuego en el seno de la ONU. La resistencia en el exilio supuso la creación, gestión y mantenimiento de los campamentos por parte de las mujeres, permitiendo una base social y política sobre la cual sostener la construcción de la RASD como gobierno en el exilio del pueblo saharaui,

En 1975 empezaron a crecer los campamentos y se vio la importancia de construir escuelas y hospitales, y las mujeres fueron la mano de obra con el adobe y construyó los hospitales y las escuelas. Pero antes de esta construcción las mujeres dedicaron sus jaimas, por ejemplo, como dispensarios o como escuelas. El programa de alfabetización fue uno de los programas más importantes, incluso en muchas ocasiones se hacía al aire libre, las mujeres estaban muy convencidas de la importancia de luchar contra el analfabetismo, sobre todo, porque la mayoría de los habitantes dentro de los campamentos fueron mujeres y niños. Esa división de roles también fue obligada por la situación en general, donde los hombres fueron obligados a ir a la guerra y las mujeres se quedaron en los campamentos, pero la participación de las mujeres no fue solamente a nivel interno, sino que también las mujeres participaron en la guerra y, hoy tenemos ejemplos de esas mujeres, algunas están vivas, otras ya han fallecido pero fueron mujeres líderes que también participaron en los combates (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

---

de otras mujeres y hombres saharauis, ver (Mintegi y Laabeid: 2005: 135-128).



La situación de exilio prolongado durante 40 años es en sí misma una vulneración extrema y colectiva de los derechos humanos. Tanto el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, como el Pacto Internacional por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos en vigor desde 1976, comienzan reconociendo el derecho de autodeterminación de los pueblos. Resulta evidente que sin soberanía sobre el territorio y sin acceso a los propios recursos básicos, la dependencia material y simbólica de los poderes internacionales es casi inevitable. Ahora bien, reconocer en parte esta situación de dependencia en términos sociológicos y políticos, no debe deslizarse hacia una interpretación orientalista del pueblo saharauí, reducida a su condición refugio.

El contexto revolucionario saharauí permitió resignificar el refugio como una estrategia de resistencia colectiva en el tiempo y un espacio de autogobierno en el exilio. Recordemos que un día antes de que España abandonase el territorio sahariano, el 27 de febrero de 1976 se proclamaba en Bir Lehlu la RASD, cuyas instituciones se encuentran hoy en el campamento de Rabuni. Además, hay que tener en cuenta que durante 16 años de guerra (1975-1991) los campamentos tuvieron una clarísima función de retaguardia convirtiéndose en el lugar simbólico y material de producción del pueblo saharauí, sometido al despojo y al genocidio (Gimeno, 2015). En este sentido, desde el punto de vista de la antropología política, es posible que estemos hablando de una de las experiencias más altamente generadoras de estrategias de re-existencias y agencias en la segunda mitad siglo XX, junto a casos como el de Palestina o el EZLN en México. Es por eso que, junto a la situación en la ocupación, la experiencia saharauí puede ser entendida como una experiencia de “pueblo en resistencia”, término muy utilizado en las ciencias sociales latinoamericanas. En resumen, se ha dado una resignificación liberadora de la propia situación de refugio, que reivindicando la autonomía organizativa y política (Rivera Cusicanqui, 2004: 4), convierte la situación de refugio en una estrategia de re-existencia que posibilita la construcción del gobierno en el exilio, la RASD y la producción simbólica y material del pueblo saharauí, en un contexto de guerra. Es por eso que, en palabras de Gimeno, hasta el alto el fuego, los campamentos han sido históricamente “un lugar lleno de sentido”<sup>69</sup>.

Los campamentos fueron entendidos por los y las saharauis como una suerte de oportunidad política donde construir la revolución social interna preconizada por el FP y el futuro político del pueblo saharauí liberado (Caratini, 2000: 440). En esta interpretación, la educación y la salud han sido estrategias fundamentales de la RASD y del FP (Lippert, 1992). En este sentido se pronuncia la Ministra de Educación de la RASD,

Lo que nos enorgullece como país o como Frente Polisario es la gran inversión que hemos

---

69 Conversación personal, septiembre de 2015, Madrid. En especial Gimeno hace referencia a la idea de un lugar lleno de “sentido propio” y no de sentido “ajeno”, que es lo que otorga el colonialismo primero y la colonialidad, después, cuando se reduce a la condición de refugiados a las y los saharauis. Para un desarrollo de las ideas de “sentido propio” y “sentido ajeno”, ver Gimeno y Robles (2015).

hecho en la formación del hombre, la antigua colonia española cuando nos abandonó lo que nos dejó de cuadro fue sólo un médico [para todo el Sáhara Occidental] después de casi un siglo y pico de ocupación. En estos 35 años de exilio solamente desde Cuba hemos graduado casi 245 médicos, solamente en Cuba, sin hablar de Libia y de Argelia. En todos los demás ámbitos tenemos miles y miles de graduados. El analfabetismo lo hemos llevado hasta casi un 5% solamente de la población que se considera analfabeta, el resto saben leer y escribir. El 95% de la población ha borrado el analfabetismo que España nos dejó, un 95% de población analfabeta. Los que no saben leer y escribir actualmente son personas mayores, ancianos, que han pasado los 75 años, que ya no quieren (Entrevista 1.8, entrevista a la Ministra de Educación de la RASD, Mariem Salek Hamada, Rabuni, abril de 2011).

La movilidad y la relación fluida con el territorio como principio básico de la cultura nómada ofreció las bases culturales para que, en la lucha por la liberación futura, miles de adolescentes saharauis fueran enviados/as a estudiar durante años a otros países<sup>70</sup>, en lo que se conoce como el “segundo exilio saharauí”. También el desplazamiento de miles de niños y niñas saharauis en periodos estivales, principalmente a España, mediante el *Programa Vacaciones en Paz*, que ha sido posible, además de por las circunstancias extremas, por las tradiciones sobre la movilidad territorial también infantil, ya visto en las páginas anteriores.

Otra de las estrategias de resistencia, vinculada también a la movilidad territorial, es la diáspora saharauí en otros países extranjeros<sup>71</sup>. Ya sea por razones de formación, salud, representación política y/o migración laboral, etc. también implica estrategias de resistencia formuladas en el marco de la lucha por la liberación nacional. De hecho es interesante observar cómo la mayoría de los/las saharauis en España, por ejemplo, no sólo suelen retornar a menudo a los campamentos y enviar remesas, sino que a menudo tienen una fuerte implicación con la causa saharauí. Como suelen afirmar las personas saharauis: “donde hay un saharauí, está el Sáhara”.

Fueron las mujeres saharauis quienes desde 1975 levantaron y organizaron los campamentos en el exilio sobre dos pilares fundamentales: educación y salud para todas las personas, en un contexto de ausencia de recursos extrema. En un sistema político cuyos primeros tiempos

70 Desde finales de los años 80 aproximadamente, miles de niños y niñas saharauis nacidos en los campamentos salieron a estudiar durante años a países como Cuba, Argelia o Libia, en numerosos casos durante periodos de más de una década, este fenómeno que se conoce como el “segundo exilio saharauí”.

71 Desde finales de los años 80 aproximadamente, miles de niños y niñas saharauis nacidos en los campamentos salieron a estudiar secundaria y educación superior durante años a países como Cuba, Argelia, Siria o Libia, en numerosos casos durante periodos de más de una década, este fenómeno que se conoce como el “segundo exilio saharauí”. Hoy la posibilidad de Cuba se ha reducido mucho, y el Ministerio de Educación está explorando otros destinos como Nigeria y Namibia, aunque de momento sólo en cantidades pequeñas. El *Programa Madrasa* del Ministerio de Educación hoy trata de extender esta formación universitaria de jóvenes saharauis (empalmando en parte con el programa Vacaciones en Paz) dando continuidad al estudio en España de los niños y niñas saharauis. Es considerado un programa importante para conservar y extender el español (ahora que Cuba ya no es un destino común para los y las estudiantes saharauis).

rozaron el comunismo primitivo, dada la ausencia de ayuda internacional –salvo la procedente de Argelia– y de circulación monetaria; fueron ellas las encargadas de gestionar social y políticamente las bases de una nueva República Árabe Saharaui Democrática bajo una ideología que suponía “una simbiosis entre el tradicionalismo islámico y las corrientes modernas de regeneración social y democrática del mundo árabe y progresista” (Serrano, 1999: 4).

Frente a la construcción mediática y política de la mujer pobre, árabe, musulmana y africana como víctima dependiente de la religión, de sus familias, de su sociedad o de las estructuras capitalistas, que elimina cualquier capacidad de agencia e invisibilizan sus luchas sociales (Mohanty 2008 y 2008a), las mujeres saharauis son y han sido agentes fundamentales en su historia de resistencia y de construcción de su pueblo (Juliano, 1998 y Caratini, 2006).

Tras casi un siglo de colonización, las mujeres saharauis acumulan hoy una enorme experticia en estrategias de resistencia frente al colonialismo, en general, y en la construcción de vida comunitaria en el exilio, en especial. Según Gimeno “la lucha saharauí constituye un compendio de buenas prácticas si utilizamos un lenguaje contemporáneo de emancipación social” (cit. en Omar, 2008). Como era de esperar, compartimos con Martín Beristain y González que las resistencias y estrategias de las mujeres, vinculadas a la lucha anticolonial y a la supervivencia, han transformado profundamente el rol social de las mujeres, quienes “revirtieron sus roles tradicionales para el mantenimiento de su proyecto colectivo” (2012: 34). Estas transformaciones serán analizadas en el siguiente epígrafe.

El Congreso constitutivo de la UNMS se celebró en 1985. Sobre éste se afirmaba que velaba “para que la mujer pueda ejercer sus derechos dentro de la sociedad y potenciar sus capacidades con el propósito de convertirla en un elemento catalizador de la transformación social” (UNMS, 2011: 92). En efecto, para velar por los logros conseguidos por parte de las mujeres en la revolución se promovió la celebración de este Congreso Constitutivo en 1985, como indicaba la propia UNMS, en un intento de afirmar las posiciones orgánicas y políticas de las mujeres que habían quedado subalternizadas,

La organización de ese congreso era para atender a una reivindicación urgente formulada por algunas dirigentes de la Unión Femenina para salir del letargo en el que estaba sumido la actividad de la organización femenina debido a que la mayoría de sus cuadros se habían diluido dentro de las estructuras administrativas del Estado (consejos municipales, comités, administraciones...) así como la falta de claridad de la delimitación de sus funciones, se podía apreciar cómo se invadían competencias de algunos miembros además de una anquilosada estructura organizativa a nivel de la cúpula (UNMS, 2011: 91 y 92).

Además, desde entonces, serían las mujeres saharauis quienes elijan a sus propias portavoces en la UNMS,

[...] las otras secretarías generales siempre habían sido elegidas por parte de todo el pueblo, hombres y mujeres, pero la primera que fue elegida por solamente mujeres fue la que salió

en el primer congreso que fue en el ochenta y cinco. En ese Congreso las mujeres decidieron que tienen que celebrar sus congresos cada cinco años y plantearon su plan de acción, su plan propio trabajado por mujeres, y su también estatuto, que, que es un estatuto que regula y organiza todas las relaciones entre las diferentes instituciones de la UNMS, entre las instituciones de mujeres y las instituciones nacionales, y en ese Congreso se decidió el nombre oficial que es ahora, que es la Unión Nacional de Mujeres Saharaui (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Sin duda, a partir de la Revolución, el nexo entre la vinculación de la politización de las mujeres y la implementación de la transformación social interna fue una de las claves en el rol ejercido por las mismas y en el desarrollo del feminismo que denomino descolonial,

Con el comienzo del estado saharauí, la mujer asumió todo lo que le faltaba en las etapas anteriores como la consolidación del pensamiento político y comenzó la batalla política, la conciencia política y la participación política. Continuamos todo siempre con el reforzamiento y el objetivo primordial que es el nacionalismo; el sentimiento nacionalista, y el ímpetu militante lo condicionaba todo al objetivo de la liberación. La importancia que concede el FP a nuestra formación política y su preocupación por nosotras, por nuestra participación y nuestro rol profesional, esto hizo que en nosotras creciera el sentimiento feminista... (Entrevista 4.1 entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

En la ponencia inaugural de las I Jornadas “Autodeterminación de los Pueblos, Autodeterminación de las Mujeres”, centradas en la experiencia de las mujeres saharauis y celebradas en la Universidad Pablo de Olavide en octubre de 2012, Fatma El-Mehdi (2015) nos ofreció una interesante clasificación temporal, en este caso más centrada en la emergencia de la identidad feminista. Diferenciaba así entre varias etapas: a. Etapa de Supervivencia, desde 1974 hasta 1985, b. Fase de Comienzos del Movimiento Feminista, desde 1985 hasta 1996, y c. Pasos para la construcción de nuestra identidad: desde 1996 hasta 2012 (fecha de las jornadas).

Para la ponente, a partir de 1985, las mujeres saharauis, sin renunciar a las labores centradas en la prestación de servicios a la sociedad, también comenzaron a replantearse sus derechos propios como mujeres y la necesidad de dedicar tiempo a esta temática, situando entonces el nacimiento de la etapa feminista en este momento histórico, 1985.

Para el II Congreso de la UNMS, en 1990, se postuló un nuevo discurso que pivotara “sobre el rol de la mujer en la lucha de liberación nacional y la promoción de la mujer de manera homologable a la que defienden organizaciones femeninas de otras latitudes” (Ibid.: 94). Las conexiones internacionales que las mujeres saharauis hacían asistiendo a encuentros internacionales de mujeres y perteneciendo a redes de la misma índole, también enriquecieron el devenir feminista de las mujeres saharauis, hasta el punto de que, en este caso para Zenia Ahmed, a mediados del noventa comenzó el feminismo en los campamentos, siempre bajo el paraguas nacionalista,

A principios de los 90, siempre las amigas extranjeras nos planteaban una pregunta que nos condicionó una preocupación. Las mujeres en los procesos de revolución siempre se emancipan, exponen lo mejor de sí, por ejemplo Argelia, pero después de la independencia todo se diluye, los hombres toman la cuestión como siempre y las mujeres retroceden. Esto creó en nosotras una preocupación. A mediados de los noventa empezamos a utilizar esa inquietud, nos preguntamos, y empezamos a puntualizar, sintetizar y a descubrir que efectivamente empezábamos a percibir cierto cansancio y rutina en las mujeres en algunos puestos de trabajo. Uno de los aspectos que fomenta esto es que este trabajo pesado no tiene una compensación económica, la mujer cansada no recibe nada a cambio. Y empiezan a aparecer hombres que proceden de la guerra, y que no están cansados y pueden hacer este trabajo que ella hacía. Entonces aquí comenzó el problema. Aquí recuerdo los problemas, empezamos a decir ¡jojo! Que lo que se nos decía ya empieza a verse. Ya se empiezan a los primeros brotes. Las instituciones que nosotras hemos construido con nuestro sudor ya hemos comenzado a concederlas en bandejas de oro a los hombres. Comenzó una unión de mujeres, entonces yo era Secretaria General de las mujeres saharauis, y comenzamos a hacer conferencias en este sentido, con este trasfondo y de aquí comenzó el feminismo. Reunimos un cuadro de vanguardia, de élite de las mujeres y acordamos que esta concienciación, estos logros alcanzados no podíamos salvaguardarlos si no creábamos una concienciación y sensibilización feminista. Todo ha sido conseguido por el sentimiento nacionalista, pero no lo podemos salvaguardar si no hay un sentimiento feminista. Crear este feminismo es difícil, porque ahora lo que hay es sólo voluntarismo y porque lo que acapara el paraguas general sigue siendo la liberación. Por tanto, tenemos que hacer un esfuerzo doble para conseguir un sentimiento feminista y la concienciación de la mujer. (Entrevista 4.1, entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

## **5.6. Desde el año 1991 hasta el año 2003: De los fracasos políticos internacionales a las transformaciones del parentesco**

### **5.6.1. Aportes históricos**

El 29 de abril de 1991 el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas aprobó la Resolución 290 del Consejo de Seguridad de la ONU y estableció el Plan de Arreglo presentado por el Secretario General y decidido por las partes, Marruecos y el Frente POLISARIO. Aunque el Alto el fuego operó desde el 6 de septiembre de 1991, el Plan de Arreglo no ha supuesto un proceso de paz, aunque sí creó la Misión de Naciones para el referéndum del Sáhara Occidental (MINURSO, en adelante), referéndum programado para enero de 1992. Además contempló intercambios de prisioneros y retiradas de tropas.

La MINURSO tiene como mandato limitado la vigilancia del alto el fuego, la preparación del referéndum y el desarrollo de las medidas de confianza. Desde 1991 hasta hoy, esta misión no sólo no ha cumplido el objetivo referido al referéndum, sino que es incompetente ante las

desapariciones, secuestros, torturas y encarcelamientos políticos de la población saharauí. Sorprendentemente, es la única misión de paz en las Naciones Unidas sin mandato de observancia y protección de los derechos humanos. Las demandas para ampliar el mandato a la vigilancia del respeto por los derechos humanos, en especial la recomendación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en 2006 al respecto, encontró la oposición de Marruecos y el bloqueo de Francia en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas<sup>72</sup> (Barreñada, 2012: 5).

Si ya en 1992, fecha inicial del referéndum, éste fue aplazado a causa de las trabas impuestas por Marruecos, para 1997 el enviado especial del Secretario General Kofi Annan, James Baker, logra la firma de los Acuerdos de Houston donde las partes se ponen de acuerdo en cómo aplicar los diferentes puntos del Plan de Arreglo. Cuestionando las resoluciones de la Comisión de Identificación de la ONU, Marruecos consigue que el referéndum vuelva a aplazarse hasta diciembre de 1999. Para el año 2000 se introduce el “Acuerdo Marco” que preveía la autonomía dentro de la soberanía marroquí y que será rechazado por el pueblo saharauí. Así, en el año 2002 el Consejo de Seguridad de la ONU desestima el “Acuerdo Marco” y encarga al Secretario General de la ONU buscar una solución política que respete el derecho de autodeterminación<sup>73</sup>.

Para enero de 2003, James Baker presentó el “Plan para la autodeterminación del Pueblo del Sáhara Occidental”, conocido como el Plan Baker II, que proponía un primer periodo de autonomía dentro de Marruecos y la realización del referéndum tras cinco años con la posibilidad del voto de los colonos incluido. El Frente Polisario aceptó finalmente esta propuesta, pero Marruecos, de nuevo, volvió a rechazarla. A pesar de que Consejo de Seguridad de la ONU se ha pronunciado a favor de la aplicación del Plan Baker II en varias ocasiones, a día de hoy, el referéndum continúa sin celebrarse<sup>74</sup>.

Desde 1991 y tras los fracasos de los planes Baker I y II, el referéndum aún no se ha celebrado y la historia sistemática de violación de los derechos humanos del pueblo saharauí supone ya una violencia colonial transgeneracional que atraviesa tanto a quienes quedaron en los territorios ocupados, como a las personas exiliadas en Argelia, si tenemos en cuenta la situación de despojo que implica 40 años de exilio en la *hamada* argelina.

### **5.6.2. Continúa la represión en los territorios ocupados**

También en 1992 se dio la *Intifada de la tres ciudades*, como el primer levantamiento de la

---

72 Para un estudio profundo al respecto ver Fernández Molina (2013).

73 Para profundizar en los encuentros y desencuentros de estas diversas propuestas, ver Fernández Molina (2013a: 250-292).

74 Para profundizar en el marco jurídico-político de ambos planes, ver (Soroeta, 2009).



posguerra, suponiendo la implicación simultánea de las tres ciudades: El Aaiún, Smara y Assa (Sur de Marruecos). Mientras las personas que se manifestaron en Assa fueron tiroteadas, en Smara se dieron desapariciones que duraron hasta tres años en El Aaiún (Barona, 2015: 128 y 129).

Ya para 1998 se creó una estructura informal, el Comité de coordinación de víctimas saharauis de desapariciones forzadas, y en 1999 se empezó a articular un movimiento asociativo centrado en los derechos humanos en el contexto de la *Intifada de Echdeira*, en septiembre de 1999. En esta intifada varios grupos de estudiantes instalaron sus jaimas en el histórico barrio Zemla, en El Aaiún, a modo de protesta. A su campamento se sumaron personas exre-presaliadas, trabajadoras, desempleadas, incluso colonos pobres, todas ellas en torno a reivindicaciones sociales. Sin embargo, de nuevo su violenta desactivación dio paso a un frente de contestación interna novedoso, y a finales de los 90 el reino alauita comenzó a reconocer casos de desapariciones y fallecimientos en cárceles, y la cuestión de la memoria se convirtió en un tema clave de la reforma política, proceso que se aceleró con la llegada de Mohamed VI al trono en 1999 (Barreñada, 2012: 3 y 4).

Desde el uso obligatorio de las siglas “SH” (Laabeid, 2006: 88), exigidas a la población saharauí para identificarse en los primeros tiempos de la ocupación, entre los dispositivos de poder que han ido reconstruyendo entre inferiorización de lo saharauí se ha dado un deslizamiento desde la estrategia marroquí de negación de la identidad saharauí mediante el uso términos como “Sáhara marroquí” o “marroquíes del Sáhara”, y fomentando el tribalismo con políticas de cooptación y clientelismo, hacia políticas de homogeneización del gobierno marroquí que “ha terminado por asumir la existencia de una identidad saharauí, étnica y cultural, pero como un componente más de lo marroquí, al igual que lo bereber” (Barreñada, 2012: 9).

Escribe Bernabé López que “la constitución marroquí de 2011 dio un primer paso reconociendo el patrimonio saharo-hassaní y la necesidad de preservación de la lengua hassanía como parte integrante de la identidad cultural marroquí” (2013: 66). Sin embargo, a pesar de estas intenciones asimilacionistas, paradójicamente, las políticas de marroquinización sobre el patrimonio cultural saharauí han producido una suerte de reactivación del discurso tradicionalista para consolidar la resistencia cultural frente al ocupante (Landa y Barona, 2011: 8).

Según la cronología propuesta por Fernández Molina (2013) en la interacción entre la gestión “interna” e internacional del conflicto por parte de Marruecos, la autora diferencia cuatro etapas entre 1999 y 2013, es decir, tras los años de plomo (1976-1999) del reinado de Hassan II. Entre 1999-2003 primaron la apertura política, la disminución relativa de la represión y el avance interno e internacional de la idea de la tercera vía. Sin embargo, entre 2003 y 2006, Marruecos rechazó su propia estrategia negociadora, el Plan Baker II, porque finalmente no confiaba en el posible voto de sus propios colonos en el referéndum. En tercer lugar, entre 2006 y 2008 se apostó por las políticas de integración o reconciliación hacia los

y las saharauis y por la recuperación de la iniciativa internacional con el Plan de Autonomía. No obstante, desde 2009 hasta 2013 (fecha del texto), se da un nuevo aumento de la represión internamente y se pierden posiciones políticas en el exterior por parte de Marruecos.

Aunque excede los objetivos de este trabajo, sería muy interesante poder cotejar y comparar análisis políticos como los que realiza Fernández Molina sobre la interacción entre la gestión “interna” e internacional del conflicto por parte de Marruecos con los datos e investigaciones sobre las políticas represivas que poseen las organizaciones pro derechos humanos en terreno. De este modo, se podría analizar mejor las conexiones entre las coyunturas políticas internacionales e “internas” en Marruecos y las bases de datos existentes sobre la represión y la vulneración de los derechos humanos en las zonas ocupadas.

### **5.6.3. La transformación del parentesco en los campamentos**

Para Sophie Caratini (2000), los campamentos reproducían en cierto modo la repartición tradicional de los roles de género, pues, confirmando en parte algunas de las hipótesis que venimos trabajando sobre el sentido de lo político en la sociedad tradicional saharauí pre-intrusión, escribe

Los hombres del desierto, en tiempos de guerra pero también en tiempos de paz, tenían la costumbre de contar con las mujeres de sus campamentos (abuelas, madres, hermanas, esposas e hijas) para regular los asuntos corrientes en su ausencia. De este modo la mujer sahariana tiene la reputación de ser más «libre» que la sedentaria. Ir a cara descubierta, tomar todas las decisiones para la vida doméstica tanto como para la cría del ganado, velar por el aprovisionamiento de agua y leña, dar las órdenes a los pastores y recibir al huésped eran para ella cosas corrientes (Caratini, 2000: 443).<sup>75</sup>

Lo que podemos llamar una suerte de atomización de la familia nuclear saharauí donde los hombres solían estar fuera como militares y la juventud estudiando en países extranjeros, hizo que las mujeres se viesen obligadas a construir y gestionar los campamentos. Sin embargo, ha existido un precio, a cambio “la familia nuclear no ha podido edificarse [...] Desligada: tal es la situación actual de la familia nuclear, la unidad fundamental de toda sociedad” (Ibid.: 445). Durante años el FP habría favorecido los casamientos, no sólo por las ansias de natalidad, sino porque las estrategias matrimoniales se convertían en una estrategia clave para “la fuerza ideológica, pero también los límites del sistema de filiación, dada la importancia de la alianza en la vida política y social” (Ibid.: 447). En este sentido, se llegó incluso a desaconsejar que unas mujeres amamanten a los hijos de otras para neutralizar así el parentesco de leche y dejar más flexibilidad a las futuras uniones. Sin embargo, los padres se negaban a dar el consentimiento para que sus hijas se casasen con descendientes de familias de esclavos o herreros (Ibid.).

---

75 Agradezco a Víctor del Moral la traducción del artículo de Caratini (2000).

Además, ante factores como la ausencia de los maridos, la negativa de las madres (ya separadas de sus maridos e hijos/as) a separarse de sus hijas una vez que volvían de sus estudios, y la cantidad de hijos/as de padres diferentes que había que arrancar a la abuela paterna con el nuevo divorcio, las mujeres terminaron imponiendo la matrilocidad como norma, con una excepción: una suegra que no tuviese hija (Ibid.: 448). De este modo: “la circulación de las mujeres entre los linajes de los hombres se ha traducido finalmente en una circulación física de los hombres en el espacio de los campamentos” (Ibid.: 449). De este modo, la matrilocidad tiene que ver con una estrategia adaptativa vinculada a una economía de los cuidados en los campamentos, lo que llevó a una convivencia de generaciones de mujeres y una solidaridad intergeneracional femenina que rompió con la complicidad de las mujeres reproduciendo el patriarcado.

También es importante examinar la evolución de la dote. Resignificada a un dinar simbólico por el FP durante los años de guerra, éste entregaba un trozo de tela a la mujer con el que coser su jaima, lo que tuvo consecuencias lógicas desde la perspectiva de la tradición,

La noción de tienda, de hábitat móvil, se quería como símbolo de la determinación de los saharauis a no quedarse en territorio argelino, pero al mismo tiempo encubría la asociación nómada entre la mujer y la tienda. De esta asociación derivaba el hecho de que la tienda era propiedad exclusiva de la mujer, y así permanecía fuese cual fuese el resultado del matrimonio, incluso en caso de divorcio. Las tradiciones pastorales del Sáhara Occidental (y del conjunto del Bidān) quieren que el hombre no casado resida bajo la tienda de su madre o bajo la de una hermana o prima próxima divorciada (o donde el marido esté ausente), o bien, más frecuentemente, fuera. Este don de la tienda entregado a las mujeres condenaba a los hombres de paso en los campamentos a vagar de una tienda a otra a merced de sus casamientos, y la matrilocidad acentuaba considerablemente el fenómeno. Antaño, el hombre estaba en su campamento nómada, o más bien en el campamento de su padre. Con o sin su mujer, durmiese bajo las estrellas o a cubierto, estaba en su casa. Pero a partir de ahora, el marido ya no está en su hogar (Caratini, 2000: 449).

Las implicaciones de la matrilocidad para las redes sociales de mujeres son enormes, estarán arropadas por todas las mujeres de familia ante cualquier conflicto (Juliano, 1998: 62-64). Como veremos más adelante, desde estas redes matrilocales es fácil comprender por qué muchas mujeres saharauis argumentan que el maltrato físico hacia las mujeres no es normal ni en la tradición saharauí, ni en los campamentos, y que sólo ahora comienzan a vivirse situaciones preocupantes.

Finalmente, en un intento de responder a los interrogantes de Spivak (2008 y 2010) sobre el significado y operatividad concreta y contextualizada del “ser mujer” en las transformaciones políticas, desarrollas en el capítulo III, aportamos la siguiente cita de Caratini,

La matrilocidad impuesta por las mujeres y tan fácilmente concedida por los hombres, preocupados no obstante por conservar sus tradiciones nómadas, sería una suerte de efecto

paradójico de la estructura, una resistencia generada por la lógica del sistema ante el choque de la transformación acaecida por la apertura demasiado brutal del área matrimonial. Podría pensarse que la matrilocalidad no habría podido ser concebida como una solución ni pasar tan rápido a las costumbres si no se inscribiese de modo contradictorio en la lógica del sistema de parentesco. El abandono de la patrilocalidad (es decir, de una parte de los poderes del hombre sobre la mujer) sería así el nuevo precio del matrimonio, el precio a pagar por las *qabā'il* para convertirse en pueblo, un precio que ni siquiera una dote elevada podría compensar (Caratini, 2000: 451).

Las mujeres continuaron sosteniendo y gestionando la vida del pueblo saharauí en el exilio, principalmente con labores de base, gestión, concienciación y retaguardia, lo que supuso un interesante proceso de empoderamiento para las mujeres, pues la propia gestión de los recursos básicos fue transformando inevitablemente el rol de las mujeres en la toma de decisiones. Además, fruto del interés del Frente por la educación de las mujeres de la segunda generación, un elevado número de mujeres saharauí pasó por las universidades de Cuba, Libia o Argelia, lo que implicó notables transformaciones de las subjetividades y de las cuestiones identitarias personales y sociales en clave de género.

Para el año 1996, en un contexto posguerra fría donde la dimensión revolucionaria es cuestionada internacionalmente, las mujeres saharauí, conocedoras de su labor política en la causa saharauí en el contexto internacional, decidieron en el III Congreso de la UNMS cambiar el logo de la organización y profundizar el trabajo de concienciación de base. Así, de una imagen que presentaba una mujer armada con un niño en los brazos se pasó a un torso de mujer de perfil envuelta en la bandera saharauí como *melfha*.<sup>76</sup> En mi opinión, este tipo de transformaciones ponen en evidencia cómo las mujeres saharauí adaptan su forma de presentarse ante la comunidad internacional a los intereses de la causa saharauí, según las situaciones políticas internacionales.



Fuente: Archivo de la UNMS,  
Bojador (antiguo campamento 27 de febrero)

<sup>76</sup> Tela normalmente alegre y colorida de dos por siete metros que usan las mujeres saharauí como ropaje y que cubre la cabeza y todo el cuerpo.



Fuente: UNMS

Ya para el año 2002, el IV Congreso de la UMNS, se decidió aumentar la participación política de la mujer dentro de la sociedad, favorecer la integración laboral de las jóvenes, erradicar del analfabetismo y fomentar el trabajo productivo de la mujer apoyando las cooperativas de mujeres.<sup>77</sup>

## **5.7. Desde el año 2003 hasta hoy: De la Resistencia Cultural al arte en los campamentos**

### **5.7.1. Aportes históricos**

Durante la década de los años 90 los campamentos saharauis se convertían en un lugar diferente. Dejando atrás una suerte de comunismo primitivo autogestionado, donde todo se compartía en extrema igualdad, según Caratini (2006: 13); hubo tres elementos que condicionaron la reorganización de los campamentos: un incremento de la presencia de los hombres en los hogares (paulatinamente tras el alto el fuego), la eliminación de las células políticas y comités, donde las mujeres se organizaban la gestión cotidiana, y la introducción del dinero. Hasta ese momento, la autogestión de la ayuda humanitaria había sido la única forma de acceso y gestión de bienes. El dinero comenzó a circular a partir de tres vías privadas: las jubilaciones solicitadas por quienes trabajaron para la antigua colonia, las ayudas recibidas por familias de buena posición que contaban con redes en Mauritania y otros lugares, y el envío de dinero por parte de los diplomáticos saharauis. Todo ello posibilitó el germen de una economía informal (Ibid.). No obstante, no será hasta finales de los 90 que se genere un nuevo modelo social que, según la autora, se basó en pequeños oficios y servicio y en el contrabando.

---

<sup>77</sup> Es interesante anotar la coincidencia entre la apuesta por la legítima participación política de las mujeres, en un contexto de implementación de desarrollo en el refugio, pero estas reflexiones sobre cooperación y género quedan pendientes para próximos trabajos de investigación.

Como relataba una de las personas entrevistadas, “A partir del 91 se crea la desigualdad social, con el cese el fuego se deja sin nada que hacer a la gente y aparece el yo individual que debilita el nosotros, apareciendo una generación marcada por este yo individual” (Entrevista 1.6, entrevista al Director de Cultura en Dajla, Tiba, Dajla, abril de 2011).

En la década de los 2000, la moneda circulaba ya por los campos con asiduidad, proveniente de las remesas de las personas migradas, de las familias de acogida, y sobre todo, de la mano de técnicos/as en los programas de cooperación que se implantarían en los campamentos especialmente a partir del año 2000. Mientras tanto, la educación en el exterior, debido en especial a las condiciones de Cuba, retrocedía. Aparecía la televisión en los campamentos a principios de los 2000, e internet y la telefonía móvil a finales de esa década. Así, el mercado informal se instalaba en los campamentos.

Aunque la canasta básica de ayuda humanitaria ha sido siempre escasa, surgían nuevas necesidades relacionadas con el desarrollo económico del mercado y la mediatización de la información. La eterna labor de voluntariado político que había levantado la RASD en el exilio, en especial de las mujeres, se veía cuestionada por una tercera generación de jóvenes que percibían el crecimiento de las desigualdades sociales que de la mano del mercado y del “segundo exilio” recomponían las relaciones en los campos. Escribía Caratini al respecto, ¿Por qué trabajar para un gobierno que no paga a sus empleados, cuando él mismo parece estar formado por notables? (Caratini, 2006: 18 y 19). Desde la RASD se comenzó a ofrecer incentivos<sup>78</sup> a aquellas personas que trabajaban para el gobierno o el FP, mientras desde el ámbito de cooperación se generaban redes de trabajadores/as con pequeños salarios. En este sentido, para algunos autores, el programa de microcréditos de Hegoa era importante, porque trataba de enfrentar esto ofreciendo pequeñas cantidades a mujeres y familiares de funcionarios públicos para poner en marcha iniciativas empresariales que, mejorando los ingresos familiares, mantuvieran a los funcionarios en sus trabajos institucionales (Elizondo, Mehdi y Sanz, 2008).

Todo ello tuvo excepcionales repercusiones sobre las mujeres y las relaciones de género. Aunque estas consecuencias serán especialmente desarrolladas en los epígrafes siguientes, adelantamos que aumentó notablemente la participación política de las mujeres en las instituciones, retornaron ciertas solidaridades tribales como estrategias de supervivencia, resurgió la dote y sobre todo, con treinta años de exilio a las espaldas, el propio refugio se convertía en un importante marcador indentitario del pueblo saharauí en tierra argelina. Mientras tanto, del otro lado del muro, se incrementaba el expolio de los recursos y surgían dos históricas intifadas, la *Intifada de la Independencia*, en el año 2005 y el *Campamento de la Libertad Gdeim Izik*, en 2010, que veremos en las próximas páginas.

---

<sup>78</sup> Estos incentivos, según la labor, condiciones y posibilidades, oscilan entre los 30 y 50 euros cada dos meses.



### 5.7.2. El expolio de los recursos

Cuando el gobierno español firmó los Acuerdos de Madrid pactó 800 licencias de pesca para veinte años para barcos españoles, según las filtraciones de las actas secretas recogidas por *Interviú* en 1978. Casi 30 años después, mediante el Acuerdo de pesca firmado entre la UE y Marruecos en 2006<sup>79</sup>, que contemplaba la pesca en aguas saharauis, 100 de las 119 licencias fueron otorgadas a buques españoles. Por este acuerdo Marruecos recibió 36.1 millones de euros anuales en compensación por la explotación de unos bancos de pesca que no son suyos y cuyos beneficios<sup>80</sup> no redundan en la población saharaui y sí en “significados actores políticos, económicos y de los cuerpos de seguridad del reino marroquí” (Núñez, 2011). Entre otras razones económicas, financieras, medioambientales y de desarrollo, se enunciaron las dudas legales sobre la inclusión de las aguas saharauis y sus beneficios para la población autóctona de este territorio.

La labor de movimientos sociales y ONGs, en especial la labor de Western Sahara Resource Watch —WSRW—, apoyada por la RASD, ha denunciado la ilegalidad de la explotación de los recursos naturales en los territorios ocupados y ha conseguido hacer efectivos sus de-

---

79 La Comisión Europea firmó un Acuerdo de Asociación Pesquero con Marruecos en mayo de 2006 que se aplicaba, en principio, a las zonas de pesca marroquíes. La ilegalidad de este Acuerdo de la Unión Europea con Marruecos resulta obvia si nos detenemos en el Protocolo del Acuerdo. Este documento hace referencia en exclusividad a los “recursos de Marruecos”, en su artículo 4. En relación a la contribución financiera, el Protocolo afirma en su artículo 6 que “se dejará a la entera discreción de las autoridades marroquíes el uso de esa contribución financiera”. Este mismo artículo establece, de manera prescriptiva, en una larga enumeración cómo debe asignarse la contribución y en ella es muy difícil identificar a los saharauis. El protocolo menciona a lo largo de su articulado y en su propio apéndice “la industria pesquera marroquí”, “la zona Atlántica marroquí”, los “marineros marroquíes” y los “puertos marroquíes”. Aunque la clave reside sin duda en el Apéndice 4, en el que se explicita los límites de las zonas pesqueras marroquíes. Concretamente establece para la pesca del atún las coordenadas limitadoras en el sur de “al sur de 29° 00’”, lo que incluye, como era de sospechar, las aguas del Sáhara Occidental. De este modo, el acuerdo deja la puerta abierta a la pesca en las aguas territoriales saharauis, puesto que la interpretación de la fórmula en coordenadas entiende todas las aguas hacia el sur, hasta donde comienzan las de Mauritania, aproximadamente a 21° N, ver en Medina et. al. (2011: 500).

80 En relación con la explotación de los recursos pesqueros, según un Informe Marco General elaborado por la embajada de España en Rabat en 2009, el “sector pesquero marroquí” alcanzó un volumen de negocios de más de 706 millones de euros. Las cifras van ascendiendo el volumen total de capturas en 2008 a 1.017.027 toneladas, aumentando un 24% su valor respecto al año 2007, un año posterior a la entrada en vigor del Acuerdo Pesquero con la Unión Europea. Por otro lado, en relación al valor de los desembarques de este segmento registrados en los mercados, se contabilizó 432 millones de euros, frente a los 351 millones de euros del año anterior, conllevando entonces un aumento del 23%. Del mismo modo, se confirmó que la pesca costera y artesanal representa más de 94% en volumen total. El puerto del Aaiún registró el año 2007 casi la mitad de los desembarcos de pesca controlados desde Marruecos. Las empresas españolas también tienen sus propios intereses como es el caso de Europacífico, que tiene socios japoneses, chilenos y neerlandeses, que firmó el año 2008 un acuerdo para distribuir 30.000 toneladas de pescado saharaui, ver en Medina et al. (2011: 501).

rechos sobre los recursos del territorio en algunos casos. Así, se han retirado fondos noruegos de participaciones en empresas petroleras estadounidenses. También el inversor noruego KLP insertó en su la “lista negra” a FMC Foret, porque su planta de Huelva adquiriría fosfatos saharauis (López López, 2014: 175-184). El máximo éxito en este sentido ha sido conseguir que en diciembre de 2011 el Parlamento Europeo se negase a renovar el Acuerdo de Pesca entre Marruecos y la UE.

El 14 de diciembre de 2011 el Parlamento Europeo rechazó el protocolo de extensión del acuerdo de pesca entre UE y Marruecos<sup>81</sup>. La diplomática del FP en Ginebra, Maima Mahmud, era por aquel entonces la representante del FP en Finlandia y los Países Bálticos, y por tanto conocía de cerca las negociaciones realizadas. En unas jornadas internacionales realizadas en la Universidad Pablo de Olavide en Octubre de 2012 denominadas: “Saharais: Autodeterminación de los pueblos, Autodeterminación de las mujeres”, Mahmud relataba las difíciles situaciones de carencia de la diplomacia internacional saharai, que a pesar de todo, consiguió un ingente labor de lobby en el Parlamento Europeo para que éste rechazase la prórroga (Mahmud, 2015).

Aunque estuvo algunos años suspendido, el acuerdo de pesca fue finalmente renovado el 24 de julio de 2013<sup>82</sup>. Con todo, el ex Asesor Jurídico de la ONU Hans Corell ha solicitado en febrero de 2015 que la UE revise su Acuerdo de Asociación Pesquera y afirma que la exploración de petróleo viola el dictamen jurídico que redactó para el Consejo de Seguridad de la ONU<sup>83</sup>. Sobre la pesca saharai y la ayuda internacional recibida en los campamentos, se dan situaciones tan paradójicas como que a través la ayuda humanitaria llegan a las jaimas de Tinduf latas de sardinas pescadas en aguas saharauis<sup>84</sup>.

Por otro lado, en relación a los recursos naturales de carácter mineral, tan sólo la produc-

---

81 El 14 de diciembre de 2011 TVE daba la siguiente noticia: “El Parlamento Europeo ha votado en contra de la prórroga del acuerdo de pesca entre la Unión Europea y Marruecos, que expira en febrero de 2012 y del que se beneficia sobre todo la flota española, que posee 100 de las 119 licencias para faenar. Un total de ocho eurodiputados españoles (de PP, PSOE, UPyD, IU, ICV, PNV y ERC) también han votado en contra de la prórroga. El informe del liberal finlandés Carl Haglund, denuncia que este acuerdo provoca la sobreexplotación de algunas especies y es ilegal, según el derecho internacional, porque interfiere en los recursos de la población local saharai. La prórroga ha sido rechazada por 326 votos a favor, 296 en contra y 58 abstenciones”. Se trató de una importante victoria de la lucha europea prosaharai que justo en aquellos meses pude compartir de cerca en el XIII Congreso del Frente Polisario en Tifariti, territorios liberados del Sáhara Occidental. Para ver la noticia completa: <http://www.rtve.es/noticias/20111214/eurocamara-vota-contraprorrogar-acuerdo-pesca-ue-marruecos/481911.Shtml>. Consultado: 6/01/2015.

82 Agencia de noticias EFE, “La UE y Marruecos firman un acuerdo de pesca para los próximos cuatro años”, 24/06/2013, ver en [http://economia.elpais.com/economia/2013/07/24/actualidad/1374667336\\_660640.html](http://economia.elpais.com/economia/2013/07/24/actualidad/1374667336_660640.html). Consultado: 25/03/2015.

83 Ver la noticia homónima de 26/02/2015 en <http://www.wsrw.org/a110x3153>. Consultado: 25/03/2015.

84 Testimonio de Aichatu Hadia accesible en el video “Mujeres con matria y sin estado”, ver en <https://vimeo.com/19786508>. Consultado: 25/3/2015.

ción del yacimiento de fosfatos *Bou Craa* supone una producción anual de 2,4 millones de toneladas, contribuyendo de forma sustancial a engrosar los beneficios de Marruecos, concretamente en 1.250 millones de euros anuales (Claver, 2010). Además, Marruecos permite la realización de prospecciones petrolíferas en las tierras saharauis y para ello ha concedido a la empresa norteamericana Kosmos Energy y Island Oil & Gas de Irlanda licencias de explotación en la zona de Smara<sup>85</sup>.

En lo que se refiere a la agricultura intensiva bajo plástico que siguiendo el modelo de la provincia de Almería se ha instalado en Dajla, ha sido descrita como un modelo totalmente insostenible y basado en mano de obra con infrasalarios (García Lorca, Nenmaoui y García Fernández, 2012). Se ha denunciado que tiene serias repercusiones sobre los recursos hídricos saharianos que están siendo agotados, ya que la producción agrícola ha crecido de manera disparada entre 2002/03 y 2008/09. En concreto, la producción de vegetales se incrementó en este periodo 2800% y la de frutas un 500%, aún tratándose de un clima desértico (Graciano, 2014: 338).

Para comprender las distancias entre qué dice el derecho internacional y los derechos humanos sobre el Sáhara Occidental y qué hacen los gobiernos implicados, hay que contar con las enormes contradicciones que sustentan los paradigmas eurocéntricos en el pensamiento político y jurídico. Como afirmaba el jurista Joan Soroeta “el derecho internacional es muy tozudo, y está, abiertamente, del lado del pueblo saharauí” (2009: 52); sin embargo, paradójicamente el caso saharauí pone sobre la mesa el “fracaso de la razón internacional” (Barreñada, 2002).

Francesco Bastagli, quien fuera Representante Especial de Naciones Unidas para el Sáhara Occidental hasta 1996 y probablemente la persona que mejor conozca la situación del Sáhara Occidental en relación con los movimientos de Naciones Unidas y los estados implicados, mostraba públicamente, en el año 2011, su profunda vergüenza acerca de la inactividad de la ONU y la inutilidad de la MINURSO. Su incompetencia, explicaba, reside en el hecho de que el mandato otorgado por la ONU a esta misión se dirige exclusivamente a realizar el referéndum y a vigilar el alto el fuego, nada sobre salvaguardar los derechos humanos. Cuando se ha intentado, por ejemplo, asistir a la población civil en el desierto, Marruecos ha protestado alegando que se está extralimitando en sus competencias. Como el proceso de referéndum está bloqueado y el Principio de No Injerencia en los Asuntos Internos le impide a la MINURSO defender a los civiles ante abusos de las partes, queda en suspenso el sentido de su presencia en la zona. Dado que las resoluciones de la Asamblea General no son respetadas por Marruecos y que el Plan Baker (en sus distintas manifestaciones) fue un fracaso, Bastagli propone usar otros recursos: “... a nivel de la ONU, utilizar la Asamblea General, formada en su mayoría por Estados surgidos de la descolonización, para dictar resoluciones que presionen en

---

85 Ver datos al respecto en <http://www.wsrw.org/a223x567>. Consultado: 25/03/2015.

el plano internacional; el pueblo saharauí debe fijarse su objetivo en el largo plazo con etapas intermedias de conquistas concretas; y finalmente, hay que recurrir al apoyo que tiene el pueblo saharauí en la sociedad civil para presionar mediante la opinión pública internacional”<sup>86</sup>.

A día de hoy, el Consejo de Seguridad de la ONU continúa renovando la MINURSO anualmente sin que se reconozca su implicación en la observancia de derechos humanos<sup>87</sup>, a pesar de que organizaciones como Amnistía Internacional continúen solicitándola tras haber documentado sistemáticamente la existencia de torturas en el Sáhara Occidental ocupado<sup>88</sup>. Una de los últimos avances al respecto venía de la mano del borrador de la resolución estadounidense para el CS correspondiente al año 2013, el cual proponía extender el mandato de la MINURSO a la vigilancia de los derechos humanos en la zona ocupada y Tinduf, aunque también ha sido retirado por las resistencias de Marruecos, Francia, Rusia, y en menor medida, España (Fernández Molina, 2013: 39). En este despropósito jurídico, político y humanitario se ha venido constituyendo una de las situaciones de refugio prolongado más duraderas de la historia política contemporánea.

### 5.7.3. Resistencia Cultural en el Sáhara Occidental ocupado

El 21 de mayo de 2005 un grupo de familiares y activistas se manifestaron frente a la Cárcel Negra de El Aiún para protestar contra el traslado del preso político Haddi El Kainan al sur de Marruecos, por haber renunciado a los documentos del ocupante marroquí. Se trataba de la *Intifada de 2005*, la *Intifada de la Independencia*. En la manifestación, reprimida a sangre y fuego, fueron heridas varias mujeres activistas por las unidades de la “Guardia Urbana de Seguridad” (GUS) conocidas por sus brutales actos de violencia (Laabeid, 2006: 90 y 91). Esta situación fue documentada por la Misión de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OHCHR) en el Sáhara Occidental y los campamentos

---

86 Charla ofrecida en abril de 2011 en el campamento de Dajla.

87 La resolución de 2 de mayo de 2011 del Consejo de Seguridad sí destacó la “importancia de mejorar la situación de los derechos humanos en el Sáhara Occidental y en los campamentos de refugiados de Tindouf”, aunque tampoco creaba un mecanismo para la supervisión del respeto de los derechos humanos. Esta resolución, aprobada como la 1.979, aplaudía “el establecimiento en Marruecos de un Consejo Nacional de Derechos Humanos y de su sección sobre el Sáhara Occidental, así como el compromiso marroquí para asegurar el acceso sin obstáculos al Consejo de Derechos Humanos (CDH) al territorio”. Esta mención, fue defendida por Francia, fue criticada por el POLISARIO, por Human Right Watch y Oxfam, por seguir sin crear el mecanismo citado, ver el artículo “La ONU renueva el mandato de la MINURSO” (EFE [2011]).

88 Para leer estas declaraciones de Amnistía Internacional realizadas en comunicado de prensa el 11/4/2014, ver <http://amnistiainternacional.periodismohumano.com/2014/04/11/marruecos-sahara-occidentallas-fuerzas-de-paz-de-la-onu-deben-vigilar-los-derechos-humanos-en-el-sahara-occidental/>. Consultado: 16/2/2015. Todos los informes anuales de Amnistía Internacional sobre la situación de los Derechos Humanos en Marruecos y Sáhara Occidental desde 2007 a 2102, están disponibles en: <http://www.amnesty.org/es/region/marruecos-y-el-s%C3%A1hara-occidental>. Consultado: 16/02/2015.

de refugiados en Tinduf, con un extenso informe que documentaba todas las vulneraciones de derechos cometidas<sup>89</sup>. De este modo, la Intifada saharaui se ha convertido en una estrategia colectiva de respuesta ante la violación de los derechos humanos, estrategia que reorganiza y encamina hacia procesos de dignidad y autodeterminación, donde la sociedad saharaui “toma las riendas”, tal y como afirma Laabeid,

Ante la situación de violación de sus derechos durante el periodo de ocupación marroquí que ya dura treinta años, el pueblo saharaui ha organizado su resistencia. La *Intifada*. La palabra *Intifida* significa en árabe sublevación y es usada en árabe para calificar la voluntad de un pueblo de no ser sometido a la humillación, a ser dueño de sí mismo y actuar contra sus opresores. Es una palabra que se refiere a un derecho esencial. Se puede afirmar que con la llamada “*Intifada de la Independencia*” se ha dado un auge a la lucha del pueblo saharaui, sobre todo después de casi 16 años de *status quo*. Con la intifada han cambiado muchas cosas en la sociedad saharaui, de las cuales citamos como principal la toma de las riendas por parte de la población en la lucha contra la invasión marroquí, con iniciativas propias y una relación fluida con la dirección central del Frente Polisario (Laabeid, 2006: 91 y 92).

Aunque la cita hace referencia a la Intifada del año 2005 frente al colonialismo marroquí, la práctica de la Intifada como estrategia anticolonial viene de lejos, al menos desde antes de la invasión marroquí. El 17 de junio de 1970, se dio la *Intifada de Zemla* contra el poder español<sup>90</sup>, donde las mujeres saharauis tuvieron una participación clave, como vimos.

Con la Intifada han cambiado muchas cosas en la sociedad saharaui, de las cuales citamos como principal la toma de las riendas por parte de la población en la lucha contra la invasión marroquí, con iniciativas propias y una relación fluida con la dirección central del Frente Polisario. Este levantamiento pacífico ha sido protagonizado en un primer momento por líderes saharauis “*Polisarios del interior*” que han pasado más de una década en las prisiones marroquíes, y que, una vez cumplidas sus condenas, han retomado la lucha política. Pero en la actualidad es la población civil saharaui la que ha tomado conciencia de que, pese a las torturas y el peligro evidente que supone para sus vidas, en la situación actual de estancamiento —aparentemente sin solución— del Plan de Paz, no hay otra forma de que el mundo tome conciencia de la situación que manifestándose en la calle contra la ocupación (Mohamed Ahmed Laabeid, 2006: 92)<sup>91</sup>.

Para Landa y Barona, la *Intifada de 2005* también implicó un punto de inflexión político donde se rompió definitivamente el silencio y la palabra se convirtió en actor, incorporándose elementos de una organización social tradicional y poniéndose de manifiesto una memoria

---

89 Para acceder a la documentación citada, ver Laabeid (2008: 191-200).

90 Según Landa y Barona (2011), la oposición del pueblo saharaui frente a la monarquía alauita emergió en el momento en que esta última trató de imponer un nuevo sistema administrativo que, a día de hoy, ha impuesto un nuevo orden político donde se ha marcado de forma clara la diferencia étnica y social.

91 La cursiva es del autor.

propia que ha permitido a la comunidad saharauí construir una resistencia de carácter cultural y una cultura de resistencia: “los saharauíes existen a través de la vitalidad que les otorga la palabra, no como unidad de discurso o retórica, sino como símbolo verbal que abre la puerta de la cosmovisión. Un movimiento que lleva al ser y las diferentes culturas a la interioridad de la propia comunidad saharauí” (2011: 2).

En sociedades de tradición oral, la palabra sustenta y da forma al origen de su existencia, permite afianzar su identidad y encara el destino de la comunidad. De este modo “los usos de la palabras y su rol nos permiten descubrir cómo pueblos de tradición oral aprehenden y explican su entorno, creando un sentido de la vida. Las historias que llegan a través de la memoria oral tienen la función de enseñar y de entretener [...] La palabra en el mundo africano está viva y en el saharauí en particular, es parte de su memoria histórica (Ibid.: 3). Los conceptos de espacio, tiempo, clan, frontera, tributo, autonomía, nación o autodeterminación, adquieren nuevas acepciones si los situamos dentro de la sociedad saharauí o de la marroquí (Ibid.: 4). En definitiva, la *Intifada de la Independencia* en 2005, supuso un punto de inflexión y evidenció la identidad de resistencia cultural saharauí,

Las protestas del 2005 y las del año pasado son una clara respuesta de las condiciones de los saharauíes en sus propias tierras. Una lucha que se ha gestado desde hace 35 años y que busca un espacio para que sean escuchadas sus historias. Aquellas que reclaman lo que por derecho les pertenece. El reconocimiento que la lengua, las tradiciones, la cultura y la cosmovisión les otorgan a la comunidad saharauí. El sentimiento de pertenencia a una sociedad que no encuentra identidad con la marroquí. La sociedad saharauí ha hecho suya la idea de pertenecer sólo a su pueblo cuyo sentimiento no se soslaya con armas ni con ocupaciones. Se ha trazado una guerra de ocupación más allá de las arenas del desierto y está destinada a la derrota. No hay guerra que se gane frente a una ocupación. Las vidas perdidas seguirán aconteciendo, pero el espíritu de la determinación de una sociedad encontrará la manera de seguir su auge natural, la manifestación de una cultura que determina una identidad, la saharauí (Landa y Barona, 2011: 10 y 11).

A partir de 2005, las protestas se hicieron continuas y el activismo emergió con fuerza y visibilidad, precisamente cuando se estancaban los procesos negociadores en la arena internacional. La emergencia de esta contestación en los territorios ocupados encarnaría desde entonces una nueva táctica a cargo de una nueva generación del nacionalismo saharauí mediante la recuperación cultural, vinculada a los derechos humanos. Aunque existen asociaciones dedicadas a la defensa de los derechos humanos también en los campamentos y en la zona sur de Marruecos, las asociaciones de esta índole en la zona ocupada, como frente interno, han sido un factor fundamental en la recuperación cultural y nacionalista saharauí,

Las asociaciones serán desde entonces actores destacados al ligar sus demandas de derechos (económicos y sociales, luego civiles y políticos) a la cuestión nacional (el derecho a la autodeterminación). Si en el Sahara reclamar un derecho es sinónimo de desafección y ma-



nifestación de separatismo, las asociaciones desempeñarán un papel clave en la politización de la protesta (Barreñada, 2012: 4).

No obstante, a pesar de que todos los autores y autoras revisadas reconocen el papel fundamental de las mujeres en las intifadas en ambos lados del muro, no existe una memoria propia de las mujeres saharauis al respecto. Tampoco hay estudios políticos o antropológicos específicos sobre las intifadas que nos ayuden a comprender la incidencia de estos procesos en la transformación de los roles de género en la sociedad saharauí, del otro lado muro, desde una perspectiva feminista. Es más, no pocos/as saharauis reconocen que, aún teniendo las mujeres saharauis un papel principal en las intifadas y en los campamentos, no siempre esto ha sido reconocido políticamente,

En ella (la intifada), el papel de la mujer ha sido fundamental, como lo ha sido en los cambios y en la toma de conciencia del cuidado como pueblo; la mujer saharauí ha estado y sigue estando en las primeras filas de la revolución saharauí. Desde el inicio de la invasión, ha desempeñado roles importantes tanto en los campamentos como en los territorios ocupados, siendo así como una guardiana de la causa, la voz que da conciencia a hijos, maridos, hermanos. Debe todavía restituirse su derecho a liderar (Laabeid, 2006: 93).

En el año 2006, un año después de la Intifada saharauí de 2005, Ahmed Laabeid (2006: 85-94) publicaba una tipología de represiones políticas llevadas a cabo por Marruecos para violar sistemáticamente los derechos colectivos e individuales de las personas saharauis: a. Prisión política y violaciones de derechos fundamentales, b. Ejecuciones colectivas por causas políticas y desapariciones colectivas, c. Aplicación de torturas: sexuales, privaciones, inmovilizaciones corporales por periodos prolongados, electricidad, golpes y/o fracturas, cortes, pinchazos, extirpaciones y heridas, quemaduras, ingestiones, colgamientos, lanzamientos, estiramientos, inmersiones y asfixias, provocación situaciones de terror, insultos y malos tratos en general y obligación a firmar declaraciones, d. Colocación de Minas-antipersonas, e. Violación de derechos culturales, f. Violación de derechos políticos y civiles y g. Violación de derechos laborales.

Tres años después, en 2009, los 32 días de huelga de hambre<sup>92</sup> de la activista Aminetu Haider en el aeropuerto de Lanzarote por haber sido devuelta por Marruecos tras no reconocer su nacionalidad saharauí, además de conseguir remover la diplomacia internacional, devolvió al activismo saharauí la posibilidad de acceder a las zonas ocupadas indicando su nacionalidad saharauí en la ficha policial (López López, 2014: 174).

Para octubre de 2010, la experiencia de *Gdeim Izik, el campamento de la Dignidad* levantado a las afueras de El Aaiún por aproximadamente 24.000 saharauis organizados en un inmenso campamento de 7.000 jaimas, y reclamando derechos de todo tipo, supuso, en palabras de López López, una vuelta a los orígenes que decía no a las armas, un simbólico referéndum

---

92 Para un desarrollo pormenorizado de la huelga de hambre ver Moya (2010).

de autodeterminación del pueblo saharaui y una forma diferente de hacer las cosas frente a los problemas de siempre (Ibid.: 2014: 184).

En efecto, *Gdeim Izik* es un claro ejemplo de estrategias de resistencias enraizadas en cosmovisiones propias donde emerge la agencia política subjetiva que “toma las riendas” en los procesos de descolonialidad, atendiendo a nuestro marco teórico. El *Campamento de la Dignidad* fue levantado por miles hombres y mujeres saharauis que dejaron sus casas para instalarse en jaimas a las afueras de la ciudad de El Aaiún, capital del Sáhara Occidental ocupado, con el objetivo de exigir sus derechos políticos, económicos y sociales, en una clara articulación de luchas donde la resistencia cultural y nacionalista se articula con las demandas sociales. El 8 de noviembre de ese mismo año, tras un mes de protestas pacíficas desde el campamento, las fuerzas de seguridad marroquíes, incluyendo el ejército, la policía y la gendarmería real atacaron con gases lacrimógenos, helicópteros, tanques y agua caliente el campamento. Los y las saharauis volvían a huir a pie por el desierto 35 años después. Las imágenes dieron la vuelta al mundo.

Los hechos ocurridos en *Gdeim Izik* fueron reconocidos en febrero de 2011 por Noam Chomsky como las acciones que dieron inicio a la Primavera Árabe, en un programa televisivo del canal “Democracy Now” donde afirmó: “De hecho, la actual ola de protestas en realidad comenzó en noviembre pasado en el Sáhara Occidental, que está bajo ocupación marroquí después de una brutal invasión y la ocupación [...] Las fuerzas marroquíes intervinieron para dismantelar las miles de jaimas causando una gran cantidad de muertos y heridos y así sucesivamente luego se propagó la protesta”<sup>93</sup>. En este sentido, las declaraciones de Chomsky, además de denunciar la ocupación marroquí y la victimización del pueblo saharaui reconocen y nombran la agencia política de este mismo pueblo y su repercusión en lo que se conoció como “la Primavera Árabe”.

A pesar del alto el fuego en 1991, las torturas y los encarcelamientos de las y los activistas por los derechos humanos saharauis continúan a día de hoy. Desde la manifestación de Zemla, el 17 de junio de 1970, donde a manos del colonialismo español desaparece Bassiri, hasta el campamento de la Dignidad de Gdeim Izik, levantado en octubre de 2010, una parte fundamental de la historia de resistencia saharaui está ubicada en los territorios ocupados. A pesar del alto el fuego la población saharaui en los territorios ocupados continúa siendo torturada y encarcelada, sin que la MINURSO tenga mandato de observar el incumplimiento los derechos humanos.

Aún amparados teóricamente por la normativa internacional que acoge a las personas defensoras de derechos humanos, cuando las organizaciones saharauis bajo ocupación decidieron realizar “Comisiones de Activistas Saharauis de Derechos Humanos” para visitar los

---

93 Para ver el video de la entrevista, <http://www.youtube.com/watch?v=JTjOt0Pz0BQ>. Consultado: 21/10/2011.

campamentos y contactar directamente con la RASD y el FP, la respuesta de Marruecos no se hizo esperar: al regreso de la primera comisión al aeropuerto de El Aaiún, las siete personas integrantes fueron detenidas, torturadas y acusadas de alta traición por Marruecos, lo que suponía la posibilidad de ser juzgadas militarmente y que fuesen condenadas a muerte. Fueron “los siete presos de Salé,” encarcelados por las autoridades marroquíes en octubre de 2009. A pesar de todo, la resistencia saharaui decidió que una comisión tras otra visitaría los campamentos, ejerciendo así su derecho a ser defensores de derechos humanos a pesar de la represión. Así, en año 2011, en un encuentro en el campamento de Dajla con una comisión de activistas saharauis procedente de la zona ocupada en 2011, pudimos acceder al siguiente relato,

Otro elemento importante de este régimen de terror son las desapariciones, detenciones ilegales de personas a quienes no se vuelve a ver. Al desaparecido se le da por muerto y sus familias quedan para siempre estigmatizadas socialmente. No solo pierden a un familiar sino que no pueden hablar de ello. En el caso de las detenciones, se producen de manera arbitraria e ilegal con total impunidad. Aunque el Código Penal marroquí impone la obligación de avisar a la familia del detenido –de lo contrario el agente de policía está cometiendo un delito de secuestro– es un requisito comúnmente no respetado. En otros casos, durante estas detenciones, que suelen abusar de la prisión preventiva llegando a durar años, y tras condenas de cárcel, se dan casos sistemáticos de tortura y tratos degradantes, lo que es aprovechado por las autoridades para obligar a los presos a firmar declaraciones de culpabilidad bajo violencia o intimidación. Las modalidades de torturas más comunes son la introducción de botellas de Coca Cola en el ano, golpes, arrancado de uñas, corriente eléctrica en los genitales, inmersión de la cabeza hasta la asfixia en una piscina de agua acidificada y excrementos, etc. (Medina et al., 2011: 505).

Desde España, el Consejo General de la Abogacía Española (CGAE, en adelante) presentó en 2006 un informe de su Comisión de Derechos Humanos donde se concluían graves violaciones de la normativa internacional en los juicios a los y las presas políticas saharauis por parte de Marruecos<sup>94</sup>. Sin embargo, estas situaciones de vulneración de derechos humanos, aun cuando tienen un eco internacional mayor a partir de la intifada de 2005, han sido crónicas en la historia del pueblo saharaui, sin que el estado haya reaccionado nunca ante esta situación, a pesar ser la potencia administradora del Sáhara Occidental. Es más, desde el punto de vista del estado español, en el conflicto del Sáhara Occidental se aprecia claramente una doble vía donde los/as representantes políticos/as, especialmente en el caso de los partidos mayoritarios, mantienen públicamente cierta retórica humanitarista sobre el pueblo saharaui, mientras se acogen a la idea de la neutralidad activa<sup>95</sup>.

---

94 Para acceder a este informe, y otras resoluciones y pronunciamientos de la Comisión de Derechos Humanos de la CGAE sobre la situación en territorios ocupados, ver la web de la Asociación Internacional de Juristas por el Sáhara Occidental (IAJWUS), <http://iajuws.org/observacion.php>. Consultado: 9/4/2015.

95 Para un análisis sobre la arena parlamentaria nacional y andaluza en la acción exterior española en el Sáhara Occidental desde principios de los 2000 hasta 2012, ver Ortega (2013). Literalmente escribe la autora: “La

En el año 2012 seguían desaparecidas entre 360 y 460 personas, mientras Marruecos se limitaba a señalar 207 casos de muertes sin mayor detalle de su destino, pruebas o investigación. Además, hay que tener en cuenta las 490 personas desaparecidas que ya fueron liberadas tras largos años de reclusión y tortura y las varias decenas de personas muertas en los bombardeos de 1976 (Martín Beristain y González, 2012: 489 y Martín Beristain, 2015). No obstante, lejos de haber cesado, esta dinámica de violencia continúa. Los informes de Amnistía Internacional entre 2007 y 2012 sobre Marruecos y Sáhara Occidental, así lo consideran<sup>96</sup>.

En tiempos más actuales, es significativo que en los últimos años las fuerzas marroquíes hayan denegado la entrada en los territorios ocupados a personas y colectivos que pretendían indagar la situación de los derechos humanos en el Sáhara ocupado, entre ellos, investigadores académicos como Juan Carlos Gómez Justo<sup>97</sup>, el que fuera eurodiputado Willy Meyer (Cembrero, 2011)<sup>98</sup>, agrupaciones de la sociedad civil como CEAS-Sahara o activistas feministas que se dirigían a un encuentro con las mujeres saharauis de los territorios ocupados. Incluso Amnistía Internacional ha denunciado que le ha sido denegada la entrada en Marruecos<sup>99</sup>.

Por otro lado, los casos judiciales donde la acusación de terrorismo islámico se basa en la única prueba que consiste en la declaración de culpabilidad obtenida bajo tortura, están operando también en el seno del conflicto saharauí, donde los casos de los activistas saharauis Ali Aarrass<sup>100</sup> y Mohamedi Dihani (Mangrané y Enfedaque, 2014) son paradigmáticos y desveladores del intento de Marruecos de vincular al Frente POLISARIO con el terrorismo islamista.

---

acción pública española en el Sáhara Occidental se ha movido entre un aposición y discurso político de indiferencia y el fomento de la acción exterior sobre el territorio a través de iniciativas indirectas, como la financiación de la intervención no gubernamental, dando forma a una política de la “neutralidad activa” (Ortega, 2013: 180).

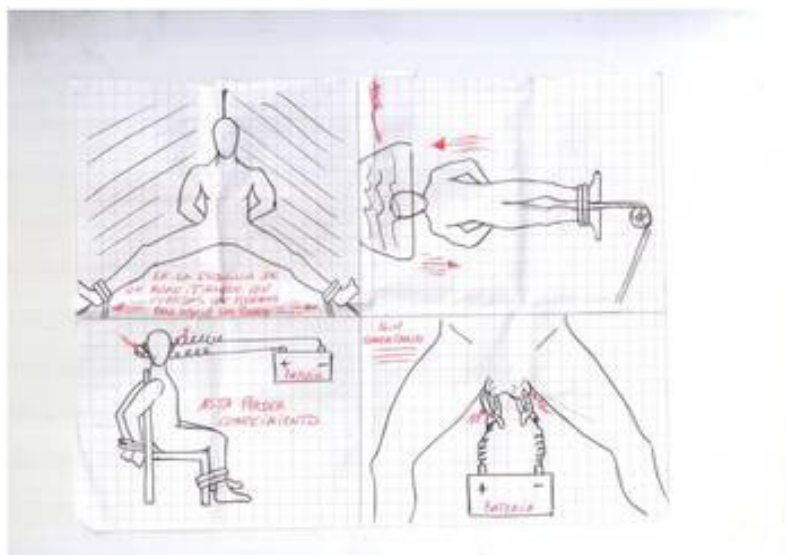
96 Acceder a los informes en <http://www.amnesty.org/es/region/marruecos-y-el-s%C3%A1hara-occidental?page=1>. Consultado: 16/2/2015.

97 Como fue el caso del miembro de nuestro grupo de investigación sobre la temática saharauí Juan Carlos Gómez Justo, ver en <https://rasdargentina.wordpress.com/tag/juan-carlos-gomez-justo/>. Consultado: 16/2/2015.

98 Cembrero, I., “Rabat expulsa del Sáhara al eurodiputado de IU, Willy Meyer”, *El País*, 30/10/2011. [http://politica.elpais.com/politica/2011/10/30/actualidad/1319997220\\_236465.html](http://politica.elpais.com/politica/2011/10/30/actualidad/1319997220_236465.html), 13/11/2011.

99 Amnistía Internacional, Comunicado de prensa de 26 noviembre 2014, “Marruecos/Sáhara Occidental: Autoridades deben levantar restricciones para el Foro Mundial de Derechos Humanos”, ver en <http://www.amnesty.org/es/for-media/press-releases/marruecos-sahara-occidental-autoridades-levantar-restricciones-fo-ro-2014-11-26>. Consultado: 16/2/2015.

100 Para hacer un seguimiento del caso, ver <https://www.es.amnesty.org/stoptortura/paises-campana-stop-tortura/marruecos-y-sahara-occidental/>. Consultado: 16/2/2015.



Dibujos hechos por el propio Ali Aarrass para ilustrar las torturas a las que fue sometido.

Fuente: Web Oficial de Amnistía Internacional, 2014<sup>101</sup>.

También el caso del activista saharaui Hassana Aalia es reciente, saharaui de 26 años que para el año 2015 vive y estudia en el estado español, fue juzgado en rebeldía por Marruecos en febrero de 2013 por su participación en el campamento de la dignidad de Gdeim Izik y condenado a cadena perpetua. Aún en esta situación, el gobierno español denegó el asilo a Hassana y pretendió que Hassana abandonase el país y regresase al Sáhara ocupado<sup>102</sup>. Finalmente, la expulsión de Hassana fue suspendida por la Audiencia Nacional en abril de 2015 debido a la protesta popular los meses anteriores.

Según Martín Beristain, investigar sobre derechos humanos es ir moviendo la historia, por ello nos propone una agenda de transformación del conflicto que pasa por contemplar las necesidades y las demandas de reparación, desfiscalizar el trabajo de las organizaciones de derechos humanos, realizar exhumaciones y establecer el derecho al duelo, reconocer el papel de la comunidad internacional y verificar la situación de los derechos civiles y políticos, crear mecanismos específicos de justicia transicional para el Sáhara Occidental, desarrollar programas de atención a las víctimas por organizaciones independientes, facilitar el trabajo de actores internacionales y desmilitarizar la vida cotidiana y aplicar el derecho internacional (Martín Beristain y González, 2012).

En esta línea, la presencia de agrupaciones defensoras de los derechos humanos en los

101 Imágenes extraídas de <https://www.es.amnesty.org/stoptortura/paises-campana-stop-tortura/marruecos-y-sahara-occidental/>. Consultado: 16/2/2015.

102 Para acceder el manifiesto de CEAS-Sahara al respecto del caso Hassana, ver <http://saharasevilla.blogspot.com.es/2015/02/asiloparahassanna-por-los-derechos-del.html>, 16/2/2015. Para una interesante entrevista realizada por Ana Goñi en *El Confidencial* el 9 de febrero de 2015, donde Hassana relata su biografía como activista, ver [http://www.elconfidencial.com/mundo/2015-02-09/hassanna-aalia-condenado-a-cadena-perpetua-en-marruecos-espana-me-nego-el-asilo-por-sus-intereses-economicos\\_703787/](http://www.elconfidencial.com/mundo/2015-02-09/hassanna-aalia-condenado-a-cadena-perpetua-en-marruecos-espana-me-nego-el-asilo-por-sus-intereses-economicos_703787/). Consultado: 16/2/2015.

territorios ocupados conformadas y gestionadas por los propios activistas saharauis es ya histórica, pues funcionan prácticamente desde la emergencia del movimiento nacionalista saharai<sup>103</sup>. De hecho, a día de hoy, tienen un rol significativo como agentes sociales en la construcción de la paz (Omar et al. 2008) y han sido clave en la reconstrucción de lo que hemos denominado la memoria de la herida colonial saharai, en el caso de los territorios saharauis ocupados por Marruecos. En la actualidad, entre las más conocidas se encuentran la Asociación de familiares de presos y desaparecidos saharauis (AFAPREDESA, en adelante); el Colectivo de Saharauis Defensores de Derechos Humanos (CODESA<sup>104</sup>, en adelante) y la Asociación Saharaui de víctimas de las graves violaciones de los Derechos Humanos (ASVDH, en adelante). Todas ellas han compartido históricamente el objetivo de investigar y denunciar los abusos, las torturas y las desapariciones, en resumen, la memoria de las violaciones de los derechos humanos desde los años 70 hasta hoy.

Desde un punto de vista psico-social, es importante destacar también la labor terapéutica que realizan, ya que permiten nombrar, reubicar y visibilizar lo sucedido en las familias aligerando así el shock y el trauma aún pendiente, los cuales nunca han sido atendido por equipos especializados (Hidalgo, 2014). Además, es notable la labor de sensibilización que realizan mediante exposiciones que muestran documentos gráficos de las torturas sufridas por saharauis. Por su parte, la Asociación marroquí de Derechos Humanos (AMHD<sup>105</sup>, en adelante) está formada por personas marroquíes y hace una importante labor de contestación y lucha pacífica ante el régimen marroquí. Todas estas asociaciones defensoras de los derechos humanos no sólo han registrado los abusos cometidos en los territorios ocupados, sino que abogan por una solución pacífica y democrática al conflicto por el Sáhara, de modo que termine el sufrimiento de ambos pueblos.

#### **5.7.4. Resistencia del Arte en los campamentos saharauis**

Muchas de las estrategias de resistencia colectivas desarrolladas en la actualidad en los campamentos están vinculadas al mundo de las artes, donde la identidad cultural y el respeto por los derechos humanos ocupan un lugar primordial entre sus objetivos. Afirma la Ministra de Cultura, Hadiya Hamdi, en este sentido,

La identidad es el punto de fundamental de cualquier lucha, de cualquier pueblo ¿Por qué luchamos contra el colonialismo español? Porque no queremos ser españoles ¿Por qué luchamos contra la ocupación marroquí? Porque no queremos ser marroquíes. Desde el punto de vista de la identidad podemos hacer muchas cosas para orientar a la gente. Desde ahí

---

103 Para un análisis político y cronológico del tejido asociativo en la zona ocupada, la zona sur de Marruecos y los campamentos, en relación con la cuestión nacional en el Sáhara Occidental, ver Barreñada (2012).

104 Sitio web oficial <http://www.codesaso.com/es/>

105 Sitio web oficial <http://www.amdh.org.ma/sp>



luchamos, sufrimos, tenemos una visión clara hacia el futuro de que somos diferentes, defendemos nuestra diferencia. Como hace Marruecos de manera obligatoria, integrar a la cultura saharauí, la cultura del Sahara no fue parte de la cultura marroquí, este es colonialista. La cultura de resistencia, la cultura de la lucha, es una batalla de resistencia para liberar a nuestro pueblo... la cultura al servicio de la libertad y el desarrollo. La cultura tiene que ser un elemento de resistencia para dar coraje a la gente, un elemento de orgullo de nuestro patrimonio cultural, tenemos que defenderlo sobre la base de la identidad cultural (Entrevista 1.2, entrevista a la Ministra de Cultura de la RASD, Hadiya Hamdi, Rabuni, abril de 2011).

Mercedes Escobar, investigadora y una de las personas creadoras de ARTifariti, confirma las declaraciones de la ministra sobre la importancia de la apuesta política por la identidad cultural del pueblo saharauí,

En su lucha contra el “genocidio cultural” del pueblo saharauí, la ministra Hamdi promociona internacionalmente la poesía y la difusión de la lengua hassanía, muy importantes en su cultura de tradición oral; pero también la música, la artesanía tradicional y al arqueología, como expresiones de este patrimonio inmaterial en peligro; y el cine, las artes visuales y el teatro como mecanismos documentales de protección de identidad la identidad reivindicada. Incluso, esta identidad es objetivo y herramienta de lucha al mismo tiempo, como expresaba el artista saharauí Mohamed Sulaiman hablando de la función del arte y la cultura en la intifada (Escobar, 2014: 312).

Este es el caso de *ARTifariti*, los *Encuentros de Arte y Derechos Humanos en el Sáhara Occidental*, celebrados anualmente desde 2007, primero en los territorios liberados y posteriormente en los campamentos<sup>106</sup>. En su origen, donde la Asociación de Amigos del Pueblo Saharaui de Sevilla tuvo un papel excepcional buscando fórmulas de denuncia del “Muro de la Vergüenza”, escribe de nuevo, Escobar, “la idea de crear una obra majestuosa que sacara a la luz este muro, fue evolucionando hasta convertirse en la propuesta de un festival, un punto de encuentro que permitiera una acción colectiva, participativa y en evolución que fuera resignificando paulatinamente el lugar de su ubicación y posibilitara la integración de más voluntades” (Ibid.: 317). El arte como herramienta de denuncia política, pero también como canalizador de la creatividad colectiva que deviene instrumento de transformación social es la base de esta propuesta artística, claramente descolonial si nos atenemos a las siguientes reflexiones,

[...] lo último que hace falta en Tifariti es la existencia de una arte autónomo, separado, destinado a su contemplación, al modo de la tradición occidental, ya sea en espacios destinados específicamente a ellos, como el museo de Arte Moderno Saharaui en Tifariti, ya sea a la intemperie [...] deberíamos dirigir nuestros esfuerzos a la provisión de herramientas que permitan al pueblo saharauí la producción de modos de narrar y representar la propia identidad, su historia, su situación actual y su permanente evolución, su proyección hacia el

---

106 Toda la información sobre los encuentros en la propia web <http://www.artifariti.org/>. Consultado: 19/04/2015. Para un análisis detenido de los encuentros como herramienta política, ver Escobar (2014).

futuro (Domenech, 2010: 2911).

Uno de los logros de este festival ha sido la creación de la Escuela de Artes “Mártir Salek Mulud Sidi Abdala” en el campamento de Bojador, donde se forman nuevas generaciones de artistas saharauis desde 2013<sup>107</sup>.

Especialmente conocido es también el Festival Internacional de Cine en el Sáhara, *FiShara*, que desde el año 2003 se realiza cada año en los campamentos con el objetivo global de “llevar a cabo propuestas educativas de entretenimiento, ocio y cultura a través del cine a la población refugiada saharauí. Sensibilizar y llamar la atención a la comunidad internacional acerca de la situación en la que viven los refugiados”<sup>108</sup>. Con la implicación de la sociedad civil española a través de la Coordinadora Estatal de Asociaciones Solidarias con el Sáhara, (CEAS-Sahara, en adelante) y el empuje del director de cine peruano Javier Corcuera, el festival cuenta ya con la asistencia de importantes personalidades internacionales en el mundo del cine y ha nutrido extraordinariamente a una nueva generación de cineastas y técnicos/as audiovisuales saharauis en los campamentos. Tal ha sido su repercusión que en los campamentos que se creó la Escuela de Formación Audiovisual Abidin Kaid Saleh, en cuyas instalaciones en el campamento de Bojador (antiguo 27 de febrero), también se forman actualmente nuevas generaciones de cineastas saharauis<sup>109</sup>.

La disciplina de la arteterapia también está presente en la causa saharauí, ya sea acompañando encuentros entre familiares que llevaban décadas sin encontrarse o aportando matices terapéuticos en las investigaciones sobre las violaciones de derechos humanos que los equipos forenses han realizado (Hidalgo, 2014). Una compilación del material artístico surgido de estos trabajos es *Memorias Nómadas. Dolor y Resistencia en el Sáhara Occidental* (Martín Beristain, Gil y Guzmán, 2013) y un análisis sobre la tarea artística realizada en los territorios ocupados puede leerse en el texto de Federico Guzmán *La tierra Grita: una experiencia de arte y derechos humanos en el Sáhara Occidental* (Guzmán, 2014).

### 5.7.5. El fortalecimiento de la UNMS

En el año 2003 la UNMS realizó al gobierno una petición al gobierno para que todas aquellas tareas de asistencia social de las cuales se encargaban las mujeres fuesen reconducidas a un organismo dedicado a ello, lo que permitiría a las mujeres vinculadas a la UNMS dedicarse en exclusiva la lucha por los derechos de las mujeres. Es interesante observar como para las

---

107 Ver la noticia sobre la inauguración en <http://artifariti.blogspot.com.es/2013/11/inaugurada-la-prime-ra-escuela-de-arte-y.html>. Consultado: 19/04/2015.

108 Ver en <http://fisahara.es/>. Consultado: 19/04/2015.

109 Para una presentación más en profundidad de la escuela de cine y de los programas de los talleres formativos durante el festival, así como para un análisis del cine saharauí ver Bollero (2011), disponible en [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/19860/1/Quaderns\\_Cine\\_07\\_09.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/19860/1/Quaderns_Cine_07_09.pdf). Consultado: 19/04/2015.

mujeres saharauis, la creación de los centros de atención a personas discapacitadas fue también una estrategia feminista porque permitía espacios y tiempos a las cuidadoras de estas personas,

[...] ya hemos celebrado seis Congreso, el último fue pues esta semana y también en esos Congresos, en cada congreso habíamos y marcado una prioridad, por ejemplo en el primero, el segundo y el tercero fue la participación política de las mujeres, y fue también el de asistencia social y cuando hablamos de asistencia social hablamos de lo que hoy podemos ver como centros de educación especial y desgraciadamente hoy podemos ver que algunos se está intentando darle otra interpretación como que fueron logros o fueron iniciativas propias, incluso de hombres, de algunos hombres, pero yo realmente fui testigo de la primera experiencia que se logró desde la Unión de Mujeres en el año noventa y cuatro, que fue el centro de educación especial de Smara, que hoy muchos le llaman el centro de Castro, pero no es así realmente, fue una iniciativa que planteó la Unión de Mujeres. En aquel momento yo era administrativa, yo trabajaba con la secretaria de aquel momento que hoy es nuestra embajadora en Libia, y fue una iniciativa que planteó la Unión de Mujeres, y la primera tarea que se nos ocurrió en aquel momento fue una atención sanitaria para estos niños y estas niñas, principalmente la Unión pensó en esa experiencia tan importante por dos objetivos, los primeros, intentar apoyar a las mujeres que son madres, o hermanas, o sea, las mujeres que son responsables de estas personas, e intentar apoyarlas para que ellas puedan participar en los cursos de formación, puedan participar en los cursos de debate, pueden salir de las jaimas porque realmente el problema no eran solamente esos niños. Quien ha sido la primera víctima de esa situación son las mujeres, las madres o las responsables de esas personas, y entonces la Unión de Mujeres pensó principalmente en realmente en que esas mujeres hay que apoyarlas para que puedan tener tiempo para ellas mismas, para que puedan acudir a los cursos de formación y para que puedan tener tiempo para dedicarlo a la política, y no estar siempre dentro de la jaima atendiendo a esas personas en esa situación complicada. Hoy en día, todos los campamentos tienen centros de educación especial, todos los campamentos tienen centros para atender a personas ciegas, y estamos intentando también pues, ahora, con la colaboración de la acción de la Secretaria de Estado asistencia social y emancipación de la mujer, también pensar como apoyar a los sordos (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

De este modo, en el año 2003 se creó la Secretaría de Estado de Asuntos Sociales y Emancipación de la Mujer, que a partir del XIII Congreso del Frente Polisario se convirtió en un Ministerio encabezado por una mujer saharauí. Con ello, la UNMS ha podido dedicarse, desde entonces, más exclusivamente a todos aquellos retos relacionados con los derechos y el empoderamiento de las mujeres saharauis,

en el año 2003, en el Congreso del Frente Polisario, la Unión Nacional Saharaui le planteó al Gobierno Saharaui crear un organismo ejecutivo que pueda atender al tema de asistencia social, porque en ese proceso veíamos ya que estábamos entrando en otra situación nueva que es la siguiente situación del proceso de paz. Fue una situación que obligó a la UNMS

a reconstruir sus estrategias hacia el futuro. Y fue cuando la Unión de mujeres planteó al gobierno crear un organismo ejecutivo para separar lo que es asistencia social y lo que es la importancia del trabajo específico para las mujeres. Fue una respuesta muy positiva en este Congreso del Frente Polisario donde se creó la Secretaría de Estado de Asistencia Social y Emancipación de la mujer, también como reconocimiento de esa labor que hicieron las mujeres. El Gobierno saharauí nombró a una mujer como secretaria de Estado para mantener ese reconocimiento a las mujeres. A partir ya de ese momento la Unión de Mujeres Saharaui ha marcado sus prioridades cara al futuro, la primera es garantizar una participación política de las mujeres saharauis, una participación que refleje el papel y la dedicación de las mujeres al trabajo político del Frente Polisario y de la República Árabe Saharaui Democrática. Para garantizar esa participación, la Unión de Mujeres Saharaui tiene sus programa, pues hace campañas políticas, también trabaja con el gobierno, con el Parlamento, con todas las instituciones para ir mejorando esa línea. (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011)

Entre las prioridades establecidas en el V Congreso de la UMNS, en el año 2007, estuvo la visibilización del papel de la mujer saharauí en los territorios ocupados, y en general, la inserción de mujeres jóvenes en altos cargos de la UNMS. De hecho la UNMS, dentro del FP, ha realizado un importante trasvase de poder de mujeres de la primera generación a mujeres de la segunda y tercera generación. Como es comprobable fácilmente, este trasvase no ha sido realizado en la mayoría de órganos de la RASD y el FP, donde la mayoría de ministerios y órganos decisorios del FP continúan ocupados muchas de las personas que, siendo muy jóvenes, participaron de la revolución saharauí.

Por su parte, el VI Congreso de la UNMS, en el año 2011, establecía como ejes de trabajo inmediatos: “Incrementar la firmeza y cohesión de nuestro pueblo, abogar por políticas natalistas, combatir fenómenos sociales ajenos a nuestra sociedad, afianzar el empoderamiento político, económico y social de la mujer y promover su participación política nacional e internacional” (Folleto de presentación del VI Congreso). Algunos de los lemas más vinculados a la relación nación y género de este congreso fueron: “La política natalista contra nuestra extinción y un garantía para consagrar nuestra soberanía”, “Abogar por una política natalista es una misión política y un mensaje de perseverancia eterno” o “Las mujeres como símbolo de la resistencia pacífica”<sup>110</sup> (UNMS, 2011: 102 y 103).

En efecto, las políticas natalistas siguen siendo parte del posicionamiento político de la UNMS frente al exterminio del pueblo saharauí, pero paralelamente, desde una clara conciencia sobre los derechos de las mujeres, se exigen condiciones al respecto. En una entrevista a quien en ese momento era Secretaria de Estado de Asuntos Sociales y Promoción de la Mujer y Directora de la Casa de la Mujer en Dajla, Maima Mahmud, actualmente delegada del Frente Polisario en Ginebra, puede leerse:

---

110 Para una reflexión sobre las mujeres saharauis como constructoras de paz, ver (Poyato, 2015).

Tengo un objetivo: que cuando una mujer abra las piernas sepa por qué lo hace. ¿Quieres colaborar con el gobierno y aumentar la familia? Bien, pero piensa en qué condiciones. ¿Por qué se nos pide aumentar la población? Porque si no somos muchos, no nos hacen ni caso. Si sólo somos miles nos pueden acribillar, pero no tanto si llegamos al millón. Bien, pues vamos a parir pero con condiciones: que pongan alimentación, sanidad, educación, comodidad y entonces aportaremos hijos. Soy un ser humano y no un conejo (Mahmud cit. en Portinari, 2007).

También nos dice la Secretaria General de la UNMS al respecto,

... yo creo que el hecho de plantearlo, el dirigirse a las mujeres, es muy interesante, para darlo a conocer, es una tarea que no depende solamente de las mujeres, porque estamos hablando de, por ejemplo, una generación. La generación que le toca jugar un papel en este sentido, es la juventud, hombres y mujeres, la juventud que ha recibido su educación en países de fuera, es la juventud que se había alimentado de otras culturas, y que en esas culturas tienen la importancia de la planificación familiar. Entonces no se trata de que solamente las mujeres tengan que hacer un esfuerzo, sino que los hombres también tienen que pensar en esa cuestión. Si, por ejemplo mi marido, no quiere tener más que dos, yo no puedo hacer nada; si mi marido tiene esa mentalidad de querer tener solo dos porque no puede con más, pues porque había recibido su educación en otro país, pues es algo que nos hace pensar como pueblo que quizás hace falta más el mensaje político, hace falta más hacer viva muchas cuestiones como que todavía seguimos luchando para conseguir nuestra existencia como pueblo [...] porque somos un pueblo muy pequeño y la situación de pobreza, de exilio, de refugio también está generando otros movimientos fuera de los campamentos y realmente puede ser una amenaza ¿no? Hoy los pueblos que no son grandes no pueden resistir, pero yo pienso que si hace falta y por supuesto la Unión Nacional de Mujeres va a intentar hacer algo desde ese planteamiento, pero no sólo decirles a las mujeres que tienen que parir, porque esto es un derecho que tienen todas las mujeres; las que quieren tener uno, pues uno, las que quieren tener diez, pues diez, pero vamos a concentrar nuestro trabajo más en mejorar las situación sanitaria de las mujeres, mejorar los hospitales, mejorar pues el tema de ginecología, mejorar la educación para los niños y intentar apoyar para generar puestos de trabajo, crear centros para los jóvenes, porque tampoco se puede tener hijos estando en una situación de pobreza. Algunos no tiene trabajo, están metidos en las jaimas. Hay que pensar en muchas cosas. (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

En el VI Congreso de la UNMS, fue un tema de gran importancia las cuotas de participación política para las mujeres en las instituciones de la RASD y el FP. Ya anteriormente, en diciembre de 2007, en el XII Congreso del FP, se había reconocido que un 30% de las candidaturas al parlamento en cada wilaya tenían que ser mujeres, lo que, tal y como afirma Rossetti:

fue una victoria absoluta para las mujeres. La renovación del Consejo Nacional Saharaui (Parlamento) alcanzó 61,53% de los 53 asientos disponibles en el Parlamento, con una tasa del 34,61% de la representación de las mujeres, compitiendo con más de 126 candidatos, las

mujeres ganaron más de un tercio de los escaños totales disponibles. En febrero también se les dio tres ministerios a las mujeres: la primera dama Khadidja Hamdi fue nominada ministra de Cultura, Mariem Salek H'mada tomó una nueva posición como Ministra de Educación y Mahfouda Mohamed Rahal fue reelegida como Secretaria de Estado de Asistencia Social y de la Mujer Emancipación (Rosetti, 2008: 18).

Aunque para abril de 2011 aún no se habían establecido formalmente las cuotas en el seno del FP (lo haría el XIII Congreso del FP en el mes de diciembre del mismo año), ya estaban las negociaciones en marcha.<sup>111</sup> A pesar de todo, una de las principales dificultades ha sido la negativa de las propias mujeres saharauis a reconocer la importancia de las cuotas,

todavía no tenemos la cuota, es algo que estamos trabajando, pero en las elecciones pasadas hemos conseguido un paso, hemos llegado a un acuerdo con el gobierno, porque antes de las últimas elecciones teníamos veinticuatro por ciento como representación en el Parlamento, y decíamos que tenemos proteger este porcentaje, e intentar aumentarlo, y no ha sido nada fácil, porque realmente sí que somos un pueblo democrático, o por lo menos intentamos trabajar la democracia, pero en muchos casos nos encontramos con que muchas mujeres no están al nivel de ese derecho, no lo valoran, la mayoría no lo utiliza, no lo aprovecha para mejorar la situación de las mujeres. Todas las mujeres a partir de dieciocho años pueden votar, tienen esos derechos, pero la mayoría no se interesan en la participación, y la mayoría de las que votas prefieren votar para que gane un hombre, y la verdad que esa es la lucha que tenemos todavía por delante entre nosotras como mujeres. Entonces hemos llegado a un acuerdo, que en los espacios de elección, que son los campamentos, cada campamento tiene que elegir un parlamentario o una parlamentaria, por nuestra parte, tiene que ser una parlamentaria porque, porque la población del campamento son mujeres, o sea, las mujeres representan en el campamento casi el ochenta y cinco por ciento, y todas tienen derecho a votar. Las listas que se presentan siempre hay mujeres y hombres, pero siempre ganan los hombres (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

En cualquier caso, existe una importante conciencia en la UNMS sobre la necesidad de que las mujeres con presencia política reconozcan las demandas y necesidades de las propias mujeres. De la misma manera que en nuestras sociedades debatimos sobre los riesgos de conseguir la presencia política de mujeres no feministas en las instituciones, las también las mujeres saharauis tienen plena conciencia de la necesidad de que sean las mujeres feministas quienes consigan acceder a cargos con poder,

hemos visto que no estamos ganando mucho teniendo a muchas mujeres ahí, incluso puede ser peor y más peligroso teniendo mujeres que no llevan consigo mismo nuestro mensaje como mujeres, entonces, no es importante solamente tener muchas mujeres en el poder, es más importante tener menos y que esas pocas tengan una conciencia política para el tema

---

111 Para profundizar en la consecución de las cuotas previas a las mujeres en el periodo anterior a 2008, ver (Rosetti, 2008).



de la mujer. Por eso queremos plantear ese espacio, Plataforma de mujer saharauí, donde estarán las Ministras, las parlamentarias, las de la UNMS, principalmente queremos iniciar un proceso educativo para todas ellas, y trabajar el tema en las políticas de género, porque no podemos trabajar esas políticas dentro del gobierno ni dentro del Parlamento si nuestras Ministras y nuestras parlamentarias no están convencidas, queremos que sean nuestras verdaderas representantes. El ser mujer y el llevar una melfa no es suficiente para representar a la mujer saharauí. (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Es interesante destacar cómo Fatma El Mehdi (2015) nos habla de una “identidad en construcción” de las mujeres saharauí. Esta identidad de género “en construcción” está acompañada de una identidad feminista, pues como afirman Chacón y López “la UNMS se centra en la formación de las mujeres tanto a nivel profesional como político, en la toma de conciencia sobre sus derechos y en la generación de capacidades personales y de grupo que les permite ocupar su lugar en la sociedad, tanto en el ámbito local como a nivel internacional” (2011: 123 y 124). Todo ello, sin duda, adquiere una dimensión procesual que hace que esta investigación se presente únicamente como punto de partida, a la espera de poder realizar investigaciones más específicas sobre cada uno de los factores en los que la UNMS despliega su trabajo.

Los principales retos de la UNMS en el ámbito de la participación política de las mujeres fueron sistematizados en el Encuentro “Mujer y Política”, organizado en la Sede la UNMS en el entonces “27 de Febrero” en diciembre de 2011. Según Lehdia Hamdi, miembro del buró ejecutivo y responsable del Departamento de Igualdad de Derechos de la UNMS, entre los más significativos retos actuales de UNMS se destacan la toma de conciencia sobre la necesidad de que la participación política de las mujeres sea feminista, abordar las dificultades que implica que las mujeres sigan vinculadas al cuidado familiar para su participación política y social, reclamar derechos y/o condiciones para ejercerlos o concienciar a las mujeres ante sus desconfianzas para votar a otras mujeres (Entrevista 2. 9, entrevista a Lehdia Hamdi, Responsable del Dpto. de Igualdad de Derechos en la UNMS, 27 de febrero, enero de 2012, (1ª). Son especialmente las mujeres de la tercera generación desvinculadas de la UNMS quienes no comparten la idea necesidad de las cuotas. Todo esto se enmarca, además, en un contexto de necesidades crónicas que hace bastante difícil atender a las necesidades de las mujeres,

La Unión Nacional de Mujeres Saharauí está teniendo muchos problemas porque como todo depende del exterior, y como por ejemplo desde el Ministerio de cooperación hay muchas prioridades, la mayoría de esas prioridades ya son crónicas, o sea, todos los años vamos a tener como prioridades, el agua, la medicina, la escolarización de los niños, el transporte, la alimentación... Todos los años vamos a tener esas prioridades, entonces, el tener esas prioridades crónicas, otros programas como es la formación para mujeres, centros para mujeres, participación política, siempre se quedan como algo muy secundario. Es una situación que obliga la marginación de estos programas. Entonces, la Unión Nacional de Mujeres Saharauí está obligada a tocar otras puertas que no son la puerta de cooperación. No podemos

acudir a los Ayuntamientos, no podemos acudir a las áreas de cooperación, porque las áreas de cooperación tienen un porcentaje dedicado al apoyo del Sahara, y en ese apoyo del Sahara está lo que yo decía. Ahora estamos intentando abrir otras puertas, no es fácil pero, estamos acudiendo a las áreas de igualdad de oportunidades, a las áreas de mujer, a los institutos de mujer, a las casas de mujeres. ¿Por qué?, porque en la otra área no tenemos espacio, no podemos hacer nada, porque si vamos a cortar o a desviar este porcentaje que está destinado a la salud, preferimos la salud que crear un centro, porque también hay esas prioridades crónicas que decía, también estamos ahí representadas, porque así podemos tener acceso gratuito a la salud, a la educación, a la alimentación, pero realmente allí no encontramos la respuesta de nuestras propias necesidades como mujeres, cara al futuro. Y entonces, estamos pensando ahora en abrir otras vías, pues a través de hermanamientos, con institutos de mujeres, o con casas de mujeres, o por ejemplo hacer firmas de convenios, con áreas de igualdad de oportunidades, cosas de este tipo, porque todo lo que tiene que ver con esas cosas que trabajan nuestro proceso político como mujeres, es algo que tenemos que trabajar como organización de mujeres, nadie nos puede apoyar (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Respecto de las cuotas, el argumento de base que ha surgido en las entrevistas es que las mujeres saharauis no necesitan las cuotas para estar representadas, no obstante, los datos son claros al respecto. Una interpretación más detallada de estas opiniones, según algunas entrevistadas, consiste en que muchas de estas mujeres ven invisibilizado el sacrificio realizado por ellas durante años cuando a una mujer más joven se le “regalan” posibilidades “por el hecho de mujer”.

Del 3 al 5 de abril de 2015, más de 200 mujeres de 25 nacionalidades diferentes, con gran presencia de comisiones de mujeres africanas, nos encontramos en el VII Congreso de la UNMS. Los objetivos del Congreso incluían: “fortalecer la UNMS como Organización que promueva la participación de las mujeres saharauis en todos los ámbitos de la vida pública”, “potenciar la participación política de las mujeres promoviendo su protagonismo en la gestión de las dairas y en cargos de decisión y elección popular”, “profundizar las capacidades y habilidades de gestión política de las mujeres en cargos de representación en las dairas y contribuir a que las líneas políticas del Polisario incorporen la igualdad entre hombres y mujeres”.<sup>112</sup>

A nivel de representación política, las mujeres saharauis ocupan hoy aproximadamente un 35% del parlamento saharai,<sup>113</sup> 4 ministerios<sup>114</sup> de un total de 17 en el gobierno y están

---

112 Ver informe del Congreso en <http://mujeressaharauisunms.blogspot.com.es/2015/04/informe-sobre-el-vii-congreso-de-la.html>. Consultado: 21/9/2015.

113 Según el orden de los diferentes mandatos parlamentarios, las mujeres han ido ocupando desde el primero con un 4.95%, hasta un 6.93%, un 11.76%, un 13.72%, un 24%, un 34%, un 25%, un 38% sucesivamente, hasta el 35% actual (UNMS, 2011: 138).

114 Mariam Ahmadi Salek en el Ministerio de Educación, Jadiya Hamdi en el Ministerio de Cultura, Jira

consiguiendo políticas de cuotas para las mujeres tanto en los órganos de la RASD como del Frente Polisario. Además, ocupan un 17% en la diplomacia internacional (UNMS: 141) y pertenecen a numerosas redes internacionales de mujeres (Coconi, 2008: 8), además de participar activamente en Década de la Mujer Africana.<sup>115</sup>

También están presentes en elevadísimos porcentajes en sectores como la educación (75%) o la sanidad, y en menos medida como juezas (tres en total en los campamentos) y no pocas abogadas bastante especializadas en los derechos que la sharia y la tradición saharauí, muy activas en la labor de dar a conocer las dimensiones positivas de la sharia para las mujeres, como veremos más adelante. Un vector claro de la UNMS es la formación,

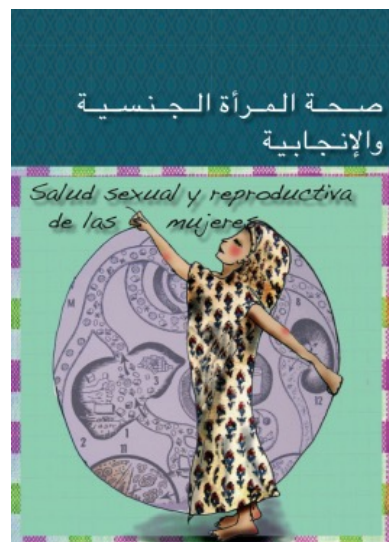
...la otra parte, que es la formación, que es la sensibilización, esa parte es la parte que le corresponde a la Unión Nacional de Mujeres Saharauí, o sea, la Unión Nacional de Mujeres es la institución que tiene que ofrecer todo esto, que tiene que investigar, que tiene que impulsar este proceso de participación de las mujeres y esa presencia. La Unión Nacional de mujeres es la que tiene que trabajar con el gobierno cara a las leyes, cara a las posibilidades que tienen que tener las mujeres, pero también, por otro lado, todos los cursos de formación, todos los centros de formación, es algo que tiene que trabajar la Unión Nacional de Mujeres Saharauí (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Desde 2011 hasta 2014, con el apoyo financiero y técnico de la Red Vasca de Apoyo a Unión Nacional de Mujeres Saharauí, a nivel formativo en clave de género, la UNMS viene implementando un plan de formación para formadoras en género saharauí cuyos cuadernos de trabajo están dedicados a las siguientes temáticas: Movimiento Feminista y Movimiento de Mujeres, Empoderamiento de las Mujeres, Liderazgo de las Mujeres, Violencia contra las Mujeres, Salud Sexual y Reproductiva y Participación Política de las Mujeres.

---

Bulahi en el Ministerio de Función Pública y Mahfuda Mohamed Rahal en el Ministerio de Asuntos Sociales y Emancipación de la Mujer.

115 Más allá de la conocida Convención de la Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW o Convención de la Mujer, 1979), en el salto de milenio Naciones Unidas elaboró los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) como un plan estratégico de lucha contra la pobreza que incluyen temas como el acceso al poder de las mujeres y temas como la igualdad de género. La entrada en vigor en 2005 del Protocolo de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos sobre los Derechos de la Mujer en África, fue un paso decisivo para la proclamación de la década 2010-2020 como Década de la Mujer Africana (DMA), lo ha sido un elogio para la UA, según Ighorodje (2010: 17). En concreto, los 10 temas del DMA incluyen: Combatir la pobreza y el acceso al poder económico de las mujeres y el espíritu empresarial; Agricultura y Seguridad alimentaria; Salud, VIH/SIDA y mortalidad materna; Educación, Ciencia y Tecnología; Medio ambiente y Desarrollo sostenible; Paz y Seguridad; Gobierno y Protección jurídica; Finanzas y Presupuestos de Género; Mujeres en posiciones de toma de decisiones y Estimulación del movimiento africano de la mujer y la orientación del movimiento de mujeres jóvenes. Para profundizar en las oportunidades de participación que ofrece la DMA, ver Ighorodje (2010).





En la actualidad, desde la UNMS se viene manejando un discurso político nada ingenuo y especialmente complejo desde el punto de vista de la teoría política feminista. Bajo uno de sus lemas “Autodeterminación de los Pueblos, Autodeterminación de las Mujeres”,<sup>116</sup> mientras se complejiza el sentido político de la autodeterminación del territorio y del cuerpo, enlazando, en mi opinión, con la estela del feminismo comunitario centroamericano, se evidencia la doble lucha de las feministas saharauis, donde se desmonta la dicotomía entre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos de las mujeres, pues se piensan y acometen ambas tareas conjuntamente.

Explica Francesca Gargallo que las mujeres zapotecas de Teitapac (Oaxaca) en febrero de 2013, en asamblea con los hombres de su comunidad, decidieron expulsar a la compañía minera Plata Real por la contaminación generada. Según explicaron ellas “no puede haber libertad para ellas si el agua está contaminada para sus hijos” (Gargallo, 2014: 12 y 13). De la misma manera, las mujeres saharauis saben que el ejercicio pleno de sus libertades y derechos, depende, en gran medida, de la liberación de su pueblo y de la soberanía sobre el territorio.

Hasta hoy, la UNMS ha realizado ya seis congresos de base, a través de cuya sistematización considero que es posible apreciar un interesante giro progresivo de su discurso hacia planteamientos de corte feminista, siempre que entendamos el contexto político-social y, por tanto, las limitaciones y potencialidades que iba ofreciendo. Recordemos que tal y como proponía Mahmood: “... consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (2008: 165).

---

116 Lema usado también como título para las I Jornadas Internacionales de Mujeres Saharauis, 2-5 Octubre, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2012.





## Capítulo IV

### El feminismo descolonial saharaui

En este capítulo aportaremos algunos mapeos conceptuales sobre las principales corrientes feministas descoloniales que, en la actualidad, más anclajes pueden ofrecer al caso saharaui: el feminismo islámico, el feminismo africano, el feminismo indígena y el feminismo comunitario. Posteriormente, partiendo de las concepciones sobre “experiencia”, “identidad” y “diferencia” planteadas por Brah (2011) en capítulos anteriores, analizaremos el devenir de la identidad feminista en el caso de las mujeres saharauis, atendiendo también a los feminismos citados y a su diversidad generacional interna. Por último, cerramos el capítulo con algunas reflexiones sobre nacionalismos, cultura y género en el caso saharaui.

#### 1. FEMINISMO ISLÁMICO

*Si yo, como mujer musulmana, intento dar  
un sentido ético y espiritual a mi  
compromiso feminista, ¿en nombre  
de qué principio universal me van  
a negar este derecho?  
Asma Lamrabet*

Una de las primeras apreciaciones que se hace necesaria a la hora de abordar el feminismo islámico consiste en establecer claramente lo que se conoce como mundo árabe y el mundo musulmán. La ligereza con la que los medios de comunicación emiten juicios y estereotipos sobre estos ámbitos (Navarro, 2008)<sup>1</sup>, sumada a la ignorancia general sobre la temática (Martín Muñoz, 2004), es importante que sean tenidas en cuenta.

Según la historiadora y arabista Dolors Bramon, el calificativo de “musulmán” se aplica

---

<sup>1</sup> Para profundizar sobre la reproducción social del racismo y sobre los procesos materiales que posibilitan esta ideología desde el análisis de las representaciones televisivas y cinematográficas del “Otro” árabe y musulmán, ver Navarro (2008).

a las personas fieles del Islam o que profesan el Islam –cuyo significado es “salvación”- y el de “islámico” se utilizará para referirse a las diversas formas y expresiones culturales que los fieles del Islam han producido como tales: la teología, la jurisprudencia, el arte, la música, la literatura, la historia, etc. En cuanto a “lo árabe”, aunque el árabe sea la lengua de culto de los musulmanes, “sigue aludiendo a conceptos éticos, lingüísticos y culturales y bajo ningún concepto este término puede confundirse con el de musulmán. Es preciso dejar muy claro que hay personas árabes y arabófonas que no son musulmanas y que en este mismo sentido, no todos los musulmanes son árabes o bien se expresan en esta lengua o forman parte de esta cultura” (Bramon, 2002: 20-22).

Desde una definición sociológica, Martín Muñoz apunta que el “mundo árabe” o los “países árabes” hacen referencia a los países que cuentan con el árabe como lengua común, con el Islam como la misma religión compartida, a quienes une el sentimiento de compartir un mismo patrimonio cultural. Geográficamente, se trata de la Península Arábiga; el Valle del Nilo (Egipto y Sudán); el Creciente Fértil (Jordania, Siria, Líbano, Palestina e Iraq); y el Magreb<sup>2</sup> (Marruecos, Túnez, Argelia y Libia. Por otro lado, el “mundo islámico”, además de abarcar el mundo árabe engloba otras áreas: el área turca (y las cinco Repúblicas islámicas ex-soviéticas del Asia Central); el área irania (Irán, Afganistán, Pakistán y Tayikistán); el área india (Bangladesh, India, Sri Lanka y Nepal) y el área malaya, que incluye el país del mundo con más musulmanes, (Indonesia, junto con Malasia, Birmania, Camboya, Filipinas, Singapur, Tailandia y Vietnam). Finalmente, abarca el oeste y el este del África Subsahariana, así como las minorías musulmanas que viven en China, Mongolia, Taiwán y Japón; y en Europa y América (Martín Muñoz cit. en Navarro, 2008: 24).

Son numerosas las autoras feministas que desde diferentes disciplinas, con enfoques seculares o religiosos, han venido destacando la centralidad actual de los discursos sobre el género y los derechos de las mujeres musulmanas en el marco político internacional, como vimos en capítulos anteriores. Desde esta perspectiva, “el discurso sobre la mujer nunca es inocente, ni indiferente a los conflictos políticos entre grupos sociales y entre el Norte y el Sur” (Lamrabet, 2009: 8).

Sin diferenciar específicamente entre un islam tradicional conservador y el islamismo revolucionario, Dolors Bramon (2002: 27), destaca la pluralidad ideológica de estos grupos promovedores de una lectura restringida del texto del Corán, un retorno estricto a las normas de la *sharia* y a los usos y costumbres de los tiempos del Profeta y de los cuatro primeros califas. Apuesta por denominarlos *islamistas* y destaca su coincidencia en considerar a Occidente como la causa de todos sus males, especialmente del atraso económico; marginar a las mujeres, excluyéndola de la vida pública y social o, en atentar contra los derechos humanos más

2 Aunque las autoras de referencia no lo mencionan, el Sáhara Occidental, en tanto que Territorio No Autónomo pendiente de descolonización, es parte del Magreb.

básicos de la población. Se trata de movimientos de raíz esencialmente política y acusan a sus gobernantes de laicizantes e infieles. Desde una perspectiva histórica, la autora destaca entre ellos a la doctrina Wahabí, la de los Hermanos Musulmanes (fundada en Egipto en 1928), la revuelta y derrocamiento del sha de Persia en 1979 y la instauración de la República Islámica encabezada por el ayatolá Khomeini; las diversas facciones que actúan últimamente en Argelia y en otros países islámicos o la toma del poder de los talibán en Afganistán en el año 1996.

Según Bramon para los movimientos surgidos dentro del Islam que promueven una lectura restringida del Corán y estricta de la *sharia*, y una vuelta a los usos y costumbres de los tiempos del Profeta, conocidos como *fundamentalistas*, se debiera “reservar el nombre de *islamismo* para referirse a sus diversas –y plurales– interpretaciones radicalistas y el de *islamista* para sus distintos seguidores, que obviamente, constituyen sólo una parte –y muy minoritaria– de los musulmanes” para de este modo, por un lado, diferenciarlo así del término Islam y sus preceptos, y por otro, de términos como *fundamentalismo* o *integrismo* dado que suponen una nomenclatura originariamente ajena al Islam (Bramon, 2002: 29-30)<sup>3</sup>.

A la pregunta sobre cuál es la dimensión del género en el resurgimiento religioso actual en el mundo islámico, Tohidi (2008) responde que existen tres tendencias religiosas en el mundo islámico de hoy en función de sus posiciones sobre derechos humanos y derechos de las mujeres: el Islam tradicional conservador, el Islam reformista liberal/moderno y el Islam radical o Islamismo revolucionario.

Como características más destacables de las tres corrientes, según la autora, el Islam tradicional conservador apuesta por un régimen de género patriarcal que ubica a las mujeres como madres y esposas, implementándose en un reparto estricto del trabajo y la segregación de espacios según el sexo y considerando los derechos humanos como laicos e individualistas, y por tanto, incompatibles con un universo centrado en dios y en las formaciones sociales colectivas (clan, parentesco, familia...). En el segundo caso, se trata de los nuevos intelectuales islámicos y la moderna clase media urbana, cuyas propuestas reformistas se han centrado en los hombres, pero cada vez están más abiertas y son más influenciadas por las ideas feministas y las relaciones de género igualitarias. Por último, en cuanto al islamismo revolucionario, éste se presenta como solución a la “decadencia moral” y a la desestructuración social, contraponiéndose a los regímenes de género y costumbres sexuales promovidas por las personas laicas y occidentalizadas, aún cuando se han visto obligados a aceptar el derecho a la educación, el derecho a votar o a ejercer un empleo en determinados sectores, sobre todo en aquellos países más avanzados socio-económicamente como Egipto o Irán, a diferencia del devastado Afganistán.

---

3 En este trabajo son utilizadas, en ese sentido, expresiones como islamismo revolucionario o fundamentalismo islámico de manera muy similar, aún teniendo en cuenta las apreciaciones de la arabista y la preferencia por el primero de los términos.

En este último caso, es importante destacar su insistencia en la indumentaria islámica, la segregación por sexos y en el control de la sexualidad de las mujeres, articulando así un “neo-patriarcado que puede ser menos restrictivo que el promovido por los talibán pero que sigue siendo opresivo y en el que prima la supremacía del hombre sobre la mujer” (Tohidi, 2008: 238); que sin embargo, ha propiciado el activismo político, social y religioso de numerosas mujeres, ya que la islamización de la vida ha propiciado el acceso a los espacios públicos mediante el uso del velo y usos de los medios de comunicación (Tohidi, 2008 y Yuval-Davis, 2004) .

Tanto en las sociedades poscoloniales como en los países occidentales, los discursos y las prácticas políticas desde y sobre las mujeres han sido y siguen siendo cruciales a la hora de una construcción real y sustancial de la democracia. En el contexto internacional actual, marcado por el avance del islamismo político revolucionario y la creciente islamofobia en Occidente (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012), los diferentes discursos sobre el tratamiento de los derechos de las mujeres musulmanas, así como su cooptación por los intereses estratégicos de las grandes potencias y de los fundamentalismos religiosos, se convierten en elementos indispensables a la hora de comprender cómo y por qué en la actualidad se usan, abusan y subalternizan las voces, las prácticas y las propuestas de las mujeres árabo-musulmanas. Invisibilizar o desconocer las profundas transformaciones sociales que en estos países vienen ocurriendo y el importante papel que en ello están jugando las mujeres, implica colocarlas sistemáticamente en el histórico estereotipo de mujeres pasivas, sumisas y veladas (Bessis y Martín Muñoz, 2010).

La marroquí y feminista islámica Asma Lamrabet, Directora del Centro de estudios Femeninos en el Islam en Marruecos, se interroga desde sospechas similares al preguntarse sobre qué democracia y qué participación se proponen cuando son instrumentalizadas para “justificar la invasión militar, la colonización y la explotación escandalosa de las riquezas de los pueblos a los que supuestamente se ha de liberar” (2009: 8). Precisamente sobre el imperialismo estadounidense y desde un feminismo secular –que algunas autoras denominarían “feminismo árabe”, afirma la egipcia Nawal al-Sadawi “el colonialismo norteamericano y el fundamentalismo religioso, van de la mano contra las mujeres” (2008). En semejante dirección se pronuncia la socióloga y arabista Martín Muñoz, Directora de Casa Árabe en España, sobre las raíces del pensamiento islamista integrista en las interconexiones de la geo-política internacional de la Guerra Fría, aclarando que,

El fenómeno de Osama bin Laden y Al Qaeda no tiene nada que ver con este pensamiento político islamista, no es fruto de la propia experiencia interna de esos países sino de la perversa alquimia de la política internacional en Oriente Medio durante la Guerra Fría. Son actores políticos contruidos y financiados por los Estados Unidos, Arabia Saudí y Pakistán, en contra de los soviéticos, sobre todo en el momento que ocupan militarmente Afganistán. De donde salen Bin Laden, un actor político adoctrinado en un islam fanático y rigorista.

Bin Laden no cambia en ese sentido, simplemente que la historia le ha cambiado los actores. Y lo que para él representó y contra lo que luchó de manera enfervorizada, que eran los soviéticos, lo pasan a representar los Estados Unidos. Es el monstruo que crea la política internacional en la guerra fría” (2011)<sup>4</sup>.

Es necesario superar el paradigma exclusivamente culturalista que intenta explicar la situación de inferioridad de las mujeres musulmanas y árabes únicamente desde el factor religioso-cultural. Este reduccionismo analítico implica, en primer lugar, *ontologizar* las variables religión/cultura de manera que anula su diversidad interna, sus dinanismos y la historicidad que las caracteriza, y en segundo lugar, *anatemizar* de manera sistemática variables tan fundamentales como la historia humana de la discriminación de género y la existencia de una “cultura de misoginia universal”, de la que también son parte las mujeres musulmanas (Lamrabet, 2009: 3), los *señuelos de género* y los intereses económicos y estratégicos neocoloniales del capitalismo global militarizado (Eisentein, 2008); la existencia de regímenes políticos autoritarios y opresores en países islámicos y árabes, y por último la implicación de las potencias hegemónicas en el surgimiento de grupos integristas islámicos. En este sentido, y desde un feminismo laico iraní afirma Nayereh Tohidi,

Históricamente, el sexismo no ha sido específico del mundo islámico ni de la religión islámica. Lo que sí es particular es la brecha visible que ha emergido en la actualidad entre el mundo Islámico y el occidente Cristiano con respecto al grado de mejora igualitaria que experimentan los derechos de las mujeres. Esta brecha tiene sus raíces en el legado del colonialismo, en el subdesarrollo, en la modernización deficitaria, en la debilidad de la clase media contemporánea, en el déficit de democracia, en la persistencia de construcciones culturales y religiosas patriarcales como la *sharia* debido al fracaso de la reforma y la secularización en el seno del Islam, y la debilidad de las organizaciones de la sociedad civil – sobre todo de las organizaciones de mujeres- en el mundo musulmán (Tohidi, 2008: 268).

La trampa ideológica del análisis no reside en dejar de reconocer los efectos que sobre los derechos de las mujeres están generando determinadas interpretaciones erróneas y patriarcales del Islam (según las tesis del feminismo islámico) o el propio Islam mismo entendido como religión patriarcal (según las tesis de las feministas seculares musulmanas o árabes), como veremos en el siguiente epígrafe, sino en absolutizar el factor religioso –lo islámico- o lo cultural -lo árabe-, como única causa o causa fundamental de la situación de “la mujer musulmana” por parte de algunas propuestas teóricas occidentales.

En consonancia con el *efecto boomerang* (Mohanty, 2008), nos recuerda Lamrabet que “a pesar de que la violencia afecta a todas las mujeres, independientemente de su situación geográfica, cultural y social, se sigue privilegiando las explicaciones culturales o religiosas en el Sur y se prefiere hablar de psicológicas o individuales o económicas en el Norte” (2009: 3) y, como efecto, “las mujeres blancas occidentales son personas autónomas e independientes

4 Entrevista Webislam por F Bosoer

y las mujeres del Sur o las mujeres de color siguen siendo miembros de un grupo cultural” (Ibid.: 5).

Todo esta amalgama de simplicidades se ha canalizado de manera que en nombre de los derechos humanos de las mujeres se activan y profundizan nuevas formas de neocolonialismo económico, político y militar, pues “los derechos humanos –y con ellos los de las mujeres, han sido utilizados para enturbiar y racionalizar los aspectos misóginos y raciales del capitalismo global. En tanto que discurso, los derechos de las mujeres ofrecen legitimidad a la democracia, y a la vez, permiten someter a crítica formas de democracia distintas de las occidentales de tal manera que sirven para hacer alarde de occidentalismo ante el resto del mundo” (Eisenstein, 2008: 28).

Recuperar la voz y los procesos de lucha de las mujeres árabo-musulmanas las resitúa como sujetos históricos capaces de transformar y posicionarse en su realidad histórica y nos proporciona herramientas legítimas y veraces para enfrentar los diferentes discursos que subalternizan e invisibilizan sus propuestas. Partimos de la diversidad de percepciones y análisis realizados por feministas árabes y musulmanas quienes, religiosas o laicas, poseen un legítimo conocimiento de los debates y contextos en los que estas propuestas han ido emergiendo frente a las opresiones locales y globales (Badran, 2012).

### 1.1. Feminismo islámico y feminismo musulmán

Nayereh Tohidi, socióloga laica e iraní<sup>5</sup>, se pronuncia sobre la importancia del género como “punto ciego” en el interior del mundo islámico: “... los procesos de democratización, de construcción de una sociedad civil, de consolidación de los derechos civiles y universales de las mujeres están entrelazados con la reforma del Islam, el discurso feminista y los movimientos de las mujeres. El género se ha convertido en el punto ciego de la democratización del mundo islámico” (2008: 268 y 269). Por su parte, la feminista islámica marroquí y directora del *Centro de Estudios Femeninos en Islam*, Asma Lamrabet, afirma que estos países presentan, en cuanto a la cuestión de la mujer, una considerable homogeneidad, resultado del recurso a una fuente común de inspiración: la jurisprudencia islámica o *fiqh* (2009: 1).

Para Asma Barlas (2008), el “feminismo islámico” es un movimiento basado en el Corán que reivindica la posibilidad de alcanzar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el marco del Islam, considerando que se ha producido una degradación de la tradición islámica y una tergiversación de los textos sagrados, mientras que el “feminismo árabe o musulmán” son todas aquellas corrientes que

reivindican la liberación de la mujer desde un paradigma cultural árabe-musulmán. Este

5 Recordemos que Irán es el país donde, a partir de los años 90, muchas autoras sitúan la emergencia del feminismo islámico (Badran, 2012).



feminismo es culturalmente musulmán, pero denuncia al Islam como una religión patriarcal que ha perjudicado históricamente a las mujeres. Aunque reconocen la mejora que significó el islam en su momento, consideran que toda religión monoteísta es esencia patriarcal, que no pudo lograrse la emancipación de la mujer dentro de un ámbito estrictamente religioso (Barlas, 2008: 32).

Por otro lado, la diferencia fundamental entre el feminismo árabe y el laicista occidental es que el primero reivindica determinados aspectos de la cultura musulmana y considera como modélicas a todas aquellas figuras de la tradición islámica coherentes con un proceso de emancipación de la mujer (Sukaina, Sherezade, “las sultanas olvidadas”...) sin rechazar el Islam en su conjunto, presentando una visión sociológica del hecho religioso. Por un lado reconoce en el Islam un legado propio y diferenciador, pero por otro, lo denuncian como religión patriarcal, coincidiendo ahí con las corrientes islamistas más conservadoras y, oponiéndose al feminismo islámico (Barlas, 2008; Tohidí, 2008). Entre las representantes más reconocidas del feminismo árabe o musulmán, la conocida feminista y psiquiatra egipcia Nawal al-Sadawi (2001) y la socióloga marroquí Fatma Mernissi (2007), quien siempre sostuvo una postura más ambigua.

Desde el feminismo islámico, entendiendo el feminismo como movimiento histórico que debe ser aplicado de forma diferente dependiendo de las condiciones y de las posibilidades históricas de cada sociedad, Abdennur Prado afirma que “una lectura analítica del Sagrado Corán pone en evidencia que la jurisprudencia islámica clásica no es una traslación meramente objetiva de los principios del Corán, sino una interpretación vinculada a un tiempo histórico concreto, y realizada desde una perspectiva patriarcal y autoritaria, vinculada a un concepto altamente jerarquizado de la sociedad” (Prado, 2008: 37); y define el feminismo islámico como “un discurso enraizado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesario para desafiar las interpretaciones patriarcales y ofrecer lecturas alternativas encaminadas a lograr la igualdad de derechos, y al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y del fundamentalismo religioso” (Prado, 2008: 8).

De este modo, el feminismo islámico se opone a la implantación de una visión de la *sharia* o ley islámica, creada en los siglos IX-X, que pretende imponerse hoy como si fuese una verdad ahistórica e inamovible, a la cual todos los musulmanes deberían obediencia y que en la práctica significa castigos corporales, justificación de la violencia doméstica contra las mujeres, poligamia y unos códigos de familia fuertemente machistas y discriminatorios (Ibid.). Además, escribe sobre el estereotipo del machismo islámico,

cansados de ver una y otra vez cómo el islam es representado a través de sus figuras más oscuras, un “musulmán tipo” que responde a todos los estereotipos de la ignorancia, el fanatismo y el machismo más recalcitrante. No es que este estereotipo no exista. Existe y por eso hemos organizado estos congresos, para mostrar que este musulmán no es el único y

legítimo representante del Islam [...] de ahí la necesidad del feminismo islámico como un movimiento de reforma y protesta (Prado, 2008: 18).

En el año 2007, en París, para la marcha anual del 8 de marzo ya había comenzado la campaña contra Irán y se difundían documentos de solidaridad con tres mujeres iraquíes de la resistencia, tomadas prisioneras por los iraquíes. Por su parte, las mujeres del movimiento *Los Indígenas de la República* llevaban como lema de la banderola “No feminismo sin Anti-imperialismo”. A la llegada, las organizadoras oficiales de la marcha comenzaron a proclamar eslóganes de solidaridad con las mujeres iraníes. Pero ¿por qué iraníes y no iraquíes o palestinas? Ante esto, las mujeres del movimiento *Los Indígenas de la República* comenzaron a vociferar: Solidaridad con las suecas! Solidaridad con las italianas!, con las alemanas!, con las francesas!, etc. En esta situación, las mujeres africanas y las árabe-musulmanas “se autorizaban a invertir simbólicamente una relación de dominación y se erigían como las madrinas protectoras”, según Houira Bouteldja, quien se interroga sobre si sólo las mujeres blancas tienen el privilegio de la solidaridad,

¿Por qué solamente ustedes, mujeres blancas, tienen el privilegio de la solidaridad? Ustedes también son golpeadas, violadas, ustedes también sufren la violencia masculina, ustedes también son mal pagadas, despreciadas, sus cuerpos también son instrumentalizados... Les puedo decir que nos miraron como si fuéramos unas extraterrestres. Lo que decíamos les parecía surrealista, inconcebible. Era la cuarta dimensión. No era tanto el hecho de recordarles su condición de mujeres en occidente lo que les chocaba. Era el hecho que las africanas y las árabe-musulmanas se autorizaban a invertir simbólicamente una relación de dominación y se erigían como las madrinas protectoras. En otros términos, con esta pirueta retórica se les demostraba que ellas tenían en los hechos un estatus superior al nuestro. Viendo sus reacciones de incredulidad, comenzamos a reír... (Bouteldja, 2010: s/p).

Poniendo en relación al Islam con el feminismo poscolonial, Lamrabet denuncia cómo muchos de los seminarios organizados en diferentes países del Maghreb, bajo la excusa de los derechos de la mujer, están realmente al servicio de la ideología neoconservadora de la política exterior de EE.UU. y tienen objeto político “obtener de las mujeres intelectuales del Maghreb la plena adhesión a la política de EE.UU. en Oriente Medio” (Lamrabet, 2009: 8). Es por eso que la autora explica la relación entre el Islam y el feminismo post-colonial, entendido éste de la siguiente manera,

Este movimiento de mujeres tiene como referencia común reflexionar sobre conceptos como la familia, las situaciones económicas precarias en crecimiento, la relación con las tradiciones locales y la tierra, la naturaleza, el trabajo o incluso la violencia a la luz de su propia historia colonial y que ellas han vivido como mujeres víctimas de una ideología colonialista. Estas mujeres están considerando la creación de oportunidades para unas resistencias diferentes de las que había planeado para ellas la ideología feminista dominante. Y en el corazón de esta reflexión, está la propia experiencia de estas mujeres, de sus luchas, de su historia que se encuentra profundamente ligada con la experiencia del colonialismo, de la esclavitud,

del racismo, a fin de cuentas con el contexto propio de cada lucha... Dentro de este feminismo heteróclito que incluye diferentes movimientos sociales de mujeres del Sur o, como decíamos más arriba, del tercer mundo, lo que representa el feminismo islámico es el que, al parecer, ha suscitado los más controvertidos debates. Parece molestar, no por el hecho de que se exprese a partir de un referencial religioso, sino porque esta referencia es el “Islam”, una religión considerada como el icono cultural de la opresión de la mujer (Lamrabet, 2009: 5).

Para Sirin Adlbi (2012: 57) el feminismo islámico está integrado en los feminismos de la Tercera Ola, aún cuando, en el contexto eurocéntrico del debate sobre la compatibilidad entre feminismo e Islam, incluso los discursos que apuestan por su compatibilidad no han resuelto la mirada colonialista a través de la cual se analiza la tradición y la epistemología islámica como subalterna a la modernidad, a partir del racismo cultural y epistémico,

Muchos de los discursos que sostienen la tesis de la antítesis emanan del posicionamiento en lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha denominado la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2004). La ecuación es compleja y simplista a la vez: el “feminismo” es incompatible con “la religión”, el feminismo por lo tanto es laico, el laicismo está por encima de todas las religiones (en el punto cero) y sólo desde el laicismo puede producirse un discurso “verdaderamente” feminista (sólo siendo laico, es decir, objetivo, se puede *hablar*) (Adlbi, 2012: 60 y 61).

También Prado considera que una clave de comprensión del feminismo islámico es situarlo como parte de feminismo poscolonial, puesto que “lo islámico y lo oriental son presentados como “el otro inferior” frente a la voz occidental, cuyo discurso ofrece las únicas categorías válida a través de las cuales es lícito analizar las sociedades islámicas u orientales” (Prado, 2008: 10). Como analiza Lamrabet, además de la opresión patriarcal cultural, las mujeres musulmanas padecen de exacciones económicas debidas a la globalización que debilitan el tejido social de una manera irreversible y los contextos políticos opresivos,

La opresión de las mujeres musulmanas, y de los hombres, está estrechamente vinculada a la opresión política que prevalece en la casi mayoría de los arabo-musulmanes, ¿cómo podemos pretender, entonces, leer estos textos en contextos que son estructuralmente opresivos? Hoy la religión se utiliza para legitimar la autocracia y el estatuto jurídico de las mujeres, tanto por parte de los regímenes autocráticos, como desde las ideologías religiosas extremistas o ultraconservadoras, ambos recalcitrantes a todo tipo de emancipación de la mujer. En muchos países musulmanes las mujeres son, en teoría, mayores de edad en virtud de las leyes políticas pero se vuelven menores jurídicas en el ámbito familiar y dentro del estatuto legal personal. Con excepción de algunos países que han introducido cambios dentro de sus estatutos jurídicos, las sociedades musulmanas siguen siendo unos verdaderos bastiones mundiales de una indestronable desigualdad y el Islam es casi siempre el único argumento invocado, políticamente, para justificar las restricciones impuestas a los derechos de la mujer. Se suele utilizar la justificación religiosa para legitimar costumbres totalmente ausente en el Corán -y, a veces, incluso en flagrante contradicción con los principios islámicos, como

es el caso, en especial con la escisión femenina por ejemplo o la obligación del tutor para el matrimonio de la mujer y otras tantas aberraciones nacidas de una jurisdicción arcaica y caduca-. Además de la opresión patriarcal cultural, justificada en gran parte por argumentos religiosos, las mujeres musulmanas, al igual que las demás mujeres del Sur, padecen las exacciones socioeconómicas debidas a la globalización, que debilitan el tejido social de una forma irreversible (Lamrabet, 2009: 7).

Por todas estas razones, las feministas islámicas y musulmanas reclaman el derecho a decidir lo que define la opresión de la mujer musulmana y a determinar la legitimidad de sus propias luchas, dejando de tener como referencia los procesos y reflexiones feministas de las mujeres occidentales que desprecian estas otras culturas como supuestamente menos civilizadas. Ante esto, Prado nos explica la necesidad de ofrecer a las mujeres musulmanas una alternativa a las lecturas patriarcales dominantes ante “el círculo vicioso” que supone “la falsa dicotomía occidentalización-islamismo, el feminismo islámico propone la recuperación y puesta en primer lugar de elementos centrales de la tradición islámica que la hacen compatible con el sistema democrático y los derechos humanos” (Prado, 2008: 39), puesto que “tanto en el discurso racionalista occidental u occidentalizado como en el discurso fundamentalista, reproducen la misma figura subalterna de la mujer musulmana, la de una mujer, al cabo, doblemente privada del derecho a la palabra” (Lamrabet, 2009: 7).

Mientras el fundamentalismo islamista hace de la separación estricta de los sexos y de los roles hombre-mujer una bandera frente a la penetración occidental, lo que conduce a múltiples discriminaciones, éstas son presentadas en Occidente como una prueba manifiesta de que “el Islam oprime a la mujer”, validando el fundamentalismo como representante legítimo del islam y situando al margen del debate a todos aquellos musulmanes y musulmanas que se enfrentan a las corrientes integristas (Prado, 2008: 10). Cuanto más agresiva es la postura pro-occidentalizadora y más se apoya en los argumentos de la islamofobia, más se refuerza los movimientos fundamentalistas, que se presentan como defensores de la religión antes ataques “externos”. Se crea así una falsa dicotomía entre el feminismo etnocéntrico, asociado a la ortodoxia feminista, y el fundamentalismo islámico, asociado a la ortodoxia religiosa, donde ambos “se asocian a formas de dominación política” (Ibid.).

Superando entonces tanto las lógicas de imperialismo cultural que no ofrecen a las mujeres musulmanas más que dejar de serlo, y las interpretaciones patriarcales del Islam de los fundamentalistas islámicos, es posible realizar un doble trabajo que, hacia el interior suponga la construcción de un nuevo pensamiento islámico a partir de la perspectiva de la mujer, criticando las visiones infantilizadoras de la jurisprudencia islámica tradicionalista, y hacia el exterior, critique los estereotipos sobre las “musulmanas” y denuncie la centralidad de la mujer en el discurso esencialista sobre los musulmanes y el Islam (Lamrabet, 2009: 7).

La propuesta hermenéutica del Corán que vienen realizando las feministas islámicas asumen la compatibilidad entre los derechos humanos, la democracia y la igualdad de género

con el Islam, pues “valores como el derecho a la libertad de conciencia, la visión trascendente del hombre y la naturaleza, el sentido de la justicia social y el pleno reconocimiento de las diversas tradiciones forman parte del Islam” (Prado, 2008: 15). De este modo, el feminismo islámico promueve el encuentro y diálogo entre personas laicas y/o religiosas en la defensa de los derechos de las mujeres, a través de un ejercicio de descentramiento de los vínculos étnicos y sociales propios que genere la necesaria empatía para construir “universalismos de llegada” que contemplen el pluralismo religioso como un bien (Ibid.). Sin embargo, para ese encuentro horizontal entre iguales es necesario que, como apunta Adlbi, “la teoría feminista de Occidente, debería pasarse a resolver el desencuentro colonial sobre el resto de culturas y epistemologías del mundo” (2012: 61).

Según Prado (2008: 33-39) no debemos confundir las leyes elaboradas por los hombres con el concepto más amplio de la *sharia* como propuesta de camino ético. Para ello es necesario involucrar a los hombres en la lucha de las mujeres para lograr la igualdad de derechos y reclamar a las feministas no musulmanas (porque esta práctica dificulta la colaboración entre mujeres musulmanas que luchan por sus derechos y el movimiento feminista global que no acepten como única lectura posible del Islam la de los sectores más machistas y reaccionarios), además de conectar el trabajo académico de las teólogas musulmanas con las activistas que trabajan sobre la mejora de los derechos de las mujeres sobre el terreno. De hecho, el Corán reconoce la libertad de conciencia frente al delito de apostasía, el derecho a llevar el *hiyab* según el dictado de la propia conciencia o el imamato femenino, mientras que lapidación y ablación no son reconocidas como normas coránicas.

El problema es que en numerosos casos, la *sharia* aparece asimilada a leyes discriminatorias hacia las mujeres, implementadas en nombre del Islam. Sin embargo, el sentido de la *sharia* en el Corán es el de un camino ético amplio que conduce al hombre hacia la divinidad, y no un código jurídico específico. Desde un punto de vista etimológico significa “dirigirse hacia un manantial”, hacia una fuente de agua que es metáfora de Dios. De los más de 6000 versículos que contiene el Corán, apenas 80 serían prescripciones jurídicas, por eso no puede reducirse la *sharia* a estos versículos, que no suponen ni el 3%. La *sharia*, por tanto, es algo más amplio que la ley, pero este camino al manantial fue posteriormente regulado como *fiqh*, jurisprudencia, indicando cómo practicar las creencias en lo concreto en la relación con la divinidad. Lo explica del siguiente modo Prado,

El problema es que cuando los movimientos islamistas reclaman la aplicación de la *sharia*, hablan de aplicar las construcciones jurídicas realizadas por los grandes juristas del periodo clásico del islam, es decir, el *fiqh medieval*. Lo que en la práctica significa la implementación de la pena de muerte, castigos corporales, la discriminación de las minorías religiosas y toda una serie de leyes cuya principal víctima es la mujer. Los movimientos islamistas tienen mucho poder, derivado tanto de su control del discurso religioso como de los apoyos internacionales, y presionan a los estados para que introduzcan cada vez más componentes

de la *sharia*. En estas intenciones, han encontrado la complicidad de regímenes dictatoriales, que ven en esta operación una posibilidad de legitimarse. Este proceso es conocido como una “reislamización de la sociedad” [...] que no implica volver a un islam enraizado en la vivencia cotidiana de la gente, sino la implementación del islam como religión de estado (Prado, 2008: 36).

Por todo, ello es necesaria una hermenéutica coránica que recupere el mensaje igualitario del Corán y el discurso coránico como un todo orgánico, como han propuesto autoras como Wadud (2008), Barlas (2008) ó Badran (2012), porque el *fiqh* no es una mera traslación del Corán, sino una interpretación vinculada a un tiempo histórico concreto, patriarcal, autoritaria y jerárquica. Por tanto, si la *sharia* implica una aplicación posible del mensaje coránico de justicia social y de igualdad entre seres humanos, en este caso es lícito defender el derecho de los musulmanes a regirse por la *sharia*. Todo esto implicaría abrir las puertas del *iytiḥad*, el esfuerzo de interpretación debido y reconocido de las normas coránicas en sus contextos históricos y sociales (Badran, 2012: 358-366).

## 2. FEMINISMOS AFRICANOS

*Los análisis y las interpretaciones de África, deben empezar con África. Los significados y las interpretaciones deberían derivar de la organización social y las relaciones sociales, poniendo especial atención a la cultura específica y a los contextos locales.*  
Oyeronke Oyewumi

Dentro de los feminismos descoloniales, entendidos como esa amplia genealogía de feminismos críticos que avanzamos en el capítulo II, es también posible hablar de los feminismos africanos. A pesar de una rica diversidad, las características comunes a los conocidos como los feminismos africanos son la interseccionalidad en el análisis, la necesidad de autodenominarse y de dotarse de una agenda propia y la reivindicación de la igualdad desde lo comunitario (Zirion e Idarraga, 2014: 36).

Aunque los feminismos africanos están relacionados con los feminismos negros, los feminismos diaspóricos y los feminismos islámicos, tienen contenidos y significados diversos, aún cuando éstos también están presentes en las sociedades africanas. Las diferencias principales entre ellos giran en torno a los debates sobre la necesidad -y prioridad- al incorporar “raza”, clase, diversidad sexual y nacionalismo en los análisis, y los efectos del colonialismo sobre las posiciones de poder pre-coloniales de las mujeres. Ante la necesidad de autodenominarse, en el debate sobre “the politics of naming”, las feministas africanas han generado términos como *stiwanism*, *womanism*, *africana womanism*, *motherism*, *nego-feminism*, etc., destacando el trabajo feminista siempre en colaboración con los hombres (Ibid.: 42-50). De este modo, han realizado importantes aportes al pensamiento feminista actual, indagando en



conceptos como identidad, familia, tradición o cultura, como veremos a continuación. Sin embargo, es importante tener en cuenta que como afirma la teórica feminista nigeriana y británica, Amina Mama, estos aportes, aún cuando hayan sido invisibilizados, tienen un largo recorrido histórico,

las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación, desde el tiempo de las primeras antropólogas. ¡Fijémonos como las inglesas enviaban a antropólogas como Sylvia Leith Ross y Judith Van Alle para intentar encontrar sentido a la lucha de las mujeres durante los años veinte! Así que siempre hemos formado parte de una concepción primera del denominado “feminismo occidental”, aunque no siempre nos lo han reconocido. Más importante todavía es que las mujeres africanas siempre han definido y gestionado sus luchas (Mama, 2013: 13).

Escribe Omoregbe que mientras en castellano la palabra “identidad” implica un sujeto singular, individual, con un ego claramente delimitado; en África, si preguntas a una persona quién es ella o él, a su nombre seguirá de inmediato un adjetivo, un término común que indicará un origen étnico o de clan (cit. en Mama, 2008: 215). Además de no haber un concepto abarcador de la identidad en la mayor parte de los países de África, no hay aparato sustantivo para la producción del tipo de singularidad que parece requerir el término (Mama, 2008: 217). Más bien, hablar de identidad implica necesariamente una mirada materialista a los contextos y sus posibilidades de acceso a los recursos,

La palabra identidad está estrechamente vinculada a los otros (a nociones de integridad y seguridad). Me gustaría sugerir que mucho de lo que estamos agrupando bajo el dudoso concepto de “identidades políticas” hace referencia a las luchas populares por una redistribución material y por justicia, y deseos relativos a la integridad existencial y seguridad. Para decirlo de manera simple, la pobreza es, quizá, la peor amenaza a la integridad y seguridad en todo el mundo. *Es una amenaza que no podrá ser afrontada adecuadamente por medio de una estrategia cultural de reconocimiento y celebración de dientes para fuera, porque la pobreza y sus consecuencias, inseguridad y pérdida de integridad, son materia de políticas económicas locales y mundiales, cuestiones que exigen redistribución y justicia.* El momento actual la integridad y la seguridad de “los Otros” están más que nunca profundamente amenazadas (Mama, 2008: 222 y 223).

Desde Nigeria, Iman explica que parte de los retrocesos legales sufridos en los derechos de las mujeres a manos de fundamentalistas islámicos, está en relación con “el resurgimiento de la religiosidad y la etnicidad en respuesta a los fracasos de la independencia y de las promesas nacionalistas, además de una desilusión tanto en el ámbito político como en el sistema judicial, tildado de corrupto e injusto [...] también sufríamos las dificultades derivadas de la pobreza y los problemas sociales provocados o exacerbados por los programas de ajuste estructural del Banco Mundial” (Iman, 2013: 94). Ante eso, en Nigeria, no sólo se argumenta la necesidad de que las mujeres participen en la construcción de las leyes islámicas, sino también los derechos humanos, como patrimonio propio y no sólo occidental, porque existen en

las leyes musulmanas (Ibid.: 98-102).

También desde Uganda, la feminista Aili Mari Tripp nos recuerda que ni Kymlicka ni Nussbaum, en sus textos sobre los derechos de las mujeres y multiculturalismo, ni Susan Moller Okin, sobre cultura y religión como obstáculos para la liberación de las mujeres en naciones no occidentales y minorías occidentales, tuvieron en cuenta las dimensiones económicas del conflicto entre derechos de las mujeres y los de grupos étnicos, religiosos y culturales. Para esta autora, aún hoy, gran parte del debate actual sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres evita hablar sobre las condiciones materiales que definen la vida de las personas y que subyacen en las justificaciones culturales sobre la subordinación de la mujer, eliminando indagar las formas en que interactúan cultura y condiciones materiales porque,

aquellos que defienden prácticas que afectan a las mujeres en nombre de la preservación de su identidad religiosa, étnica o cultural, muchas veces buscan proteger también ciertos intereses políticos o económicos. Estas personas tienen un interés velado por preservar el *status quo* y el conjunto de relaciones de poder ligados a determinadas prácticas. Esto no quiere decir que la preservación cultural y la importancia de la identidad no sean reales sino que están ligadas a un contexto económico y político más amplio que afecta su sustentación (Tripp, 2008: 278 y 279).

Teniendo en cuenta que las culturas son siempre dinámicas, la integridad cultural no puede tener por ejes prácticas lesivas contra las mujeres. Sin embargo, como las prácticas culturales se afianzan según factores muy diversos (geográficos, ambientales, económicos y políticos), “si en ellas hay mucho poder político o económico invertido es posible que presenten mayor resistencia y menor disposición al cambio. Si las estructuras de incentivos cambian, las identidades, prácticas, pautas y significaciones culturales pueden volverse muy fluidas, flexibles y abiertas a la transformación o la reinención” (Tripp, 2008: 285). Por último, la autora señala la importancia del hecho de que las mujeres sean contempladas no sólo como parte de sus comunidades propias, sino también como parte de comunidades internacionales, susceptibles por tanto de contacto y aprendizaje con otras mujeres que luchan por los derechos de las mujeres (Ibid.).

Según Oyewumi (2010) las investigadoras occidentales usan el género como modelo para explicar la subordinación de todas las mujeres del mundo, asumiendo que “mujer” y “subordinación” son categorías universales y no construcciones socio-culturales. De este modo, los tres conceptos centrales del feminismo, la mujer, el género y la hermandad, sólo se comprenden con cuidadosa atención a la familia nuclear; forma específica europea, de donde han surgido, que es a su vez,

la familia basada en el género por excelencia. Como una casa unifamiliar, está centrada en una esposa subordinada, un esposo patriarcal, y los hijos. La estructura de la familia concebida como la unidad conyugal en el centro, nos lleva a la comprensión del género como una

categoría natural e inevitable, porque dentro de esta familia no hay categorías transversales. En un hogar basado en el género, biparental, con jefe masculino, el hombre se concibe como el sostén de la familia y la mujer se asocia con el hogar y la crianza [...] Las distinciones de género son fundacionales para el establecimiento y funcionamiento de este tipo de familia. Así, el género es el principio organizador fundamental de la familia, y las diferencias de género son la fuente principal de jerarquía y opresión en el núcleo familiar. Por la misma razón, la igualdad de género es la fuente principal de identificación y solidaridad en este tipo de familia (2010: 28 y 29).

En resumen, la familia nuclear como forma occidental (y no universal) que se explica como espacio aislado es clave para comprender las categorías conceptuales feministas: “parece como si la medida del universo feminista es la familia nuclear” (Ibid.: 29). De hecho, como además el género es el universo de la familia nuclear, la conceptualización feminista y la mujer comienzan siempre por el hogar. Ella aparece primero como la esposa del patriarca, las madres son esposas en primer lugar y quedan supeditadas a esta relación sexual y marital como madres. Sin embargo, en la mayoría de las culturas, la maternidad se define como una relación con la descendencia, no como una relación sexual con un hombre (Ibid.: 30).

En este sentido, la autora afirma que la familia yoruba “no tiene género” porque los roles de parentesco y las categorías no son diferenciadas por género, sino por edad. De hecho, en Africa Occidental, es el linaje lo que se considera como familia, entendido como “sistema familiar basado consanguíneamente y construido alrededor de un núcleo de relaciones de hermanos y hermanas de sangre. Si hubiera un rol identitario que definiera a las mujeres sería la posición de madre, comprendida como institución y como experiencia en la cultura, donde se subraya la importancia de las relaciones madre-hijo como relaciones primarias, privilegiadas y protegidas,

Debido a la matrifocalidad de muchos sistemas familiares africanos, la madre es el eje alrededor del cual las relaciones familiares están delineadas y organizadas. En consecuencia, *omoya* es la categoría comparable en la cultura Yoruba con la hermana nuclear en la cultura blanca americana. Las relaciones entre hermanos del mismo vientre, al igual que las hermanas de la familia nuclear, se basa en la comprensión de los intereses comunes surgidos de una experiencia compartida. La experiencia común que une a los *omoya* en la lealtad y el amor incondicional es el vientre de la madre. La categoría *omoya*, a diferencia de hermana, trasciende el género (Oyewumi, 2010: 32).

### 3. FEMINISMOS INDÍGENAS

La obra de Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (2014), es un excepcional texto para poder comprender cómo piensan su propia liberación las mujeres indígenas. En mi opinión, realiza una indagación filosófica en las cosmovisiones indígenas que sustentan los procesos de lucha

(llamados feministas o no) de las mujeres indígenas, a través de la escucha metodológica. Aunque esta investigación de tesis doctoral no repare en esta dimensión cosmogónica en el acercamiento a las mujeres saharauis, el texto además ofrece importantes argumentos para realizar un mapeo de la diversidad interna de los feminismos indígenas.

Según Francesca Gargallo, aún cuando las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala tejen sus luchas en historias y culturas propias diversas, todas éstas coinciden en la derrota sufrida por las armas, en la resistencia que opusieron su dominación y en la feminización de naciones enteras por el proyecto moderno (2014: 47-49). Es por eso que para la autora, el lugar desde donde piensan las mujeres indígenas, “es un lugar de mirada potencialmente más amplia, que el desde donde las feministas blancas, limitadas por la idea de la autonomía corporal es exclusivamente individual. Ellas pueden percatarse que toda violencia genocida es originalmente misógina y que la misoginia se fortalece con el racismo” (Ibid.: 50).

En la diversidad de pensadoras indígenas, es importante tener en cuenta que las pensadoras indígenas más jóvenes, quienes han realizado estudios formales, tienen diferencias con las pensadoras tradicionales, reconocidas como sabias (tras la menopausia), quienes han construido su saber “desde sistemas de pensamiento que incluyen cosmogonías, ecologías, estéticas y políticas producidas tras la fragmentación de la dimensión cósmica de su realidad cotidiana por el impacto de la Colonia y la evangelización cristiana” (Ibid.: 54). Sin embargo, las jóvenes no pueden asumir un antiguo sistema de organización “étnica”, por la lectura sexuada del mismo que las mayores manejan y que acaba siendo limitante como el sistema de géneros occidental; aún con todo, todas las mujeres que han estudiado en el mundo blanco,

Saben que en sus culturas no se reconoce, no se privilegia o está totalmente ausente el ideal de igualdad entre mujeres y hombres, pues se pregona la complementariedad y la colaboración a partir de un principio dual que abarca todas las representaciones de la vida. Sin embargo, expresan un deseo de vivir bien como mujeres, es decir, tener voz en las decisiones colectivas, no ser marginadas económicamente, no sufrir violencia, poder cuidar de sus hijas e hijos con tranquilidad, escoger a las personas con quienes quieren casarse y hacerlo sólo si ellas quieren y cuando ellas quieran, tener acceso a los estudios en sus lenguas y desde parámetros epistémicos propios, denunciar y ver castigados los actos de racismo que las autoridades cometen sistemáticamente contra ellas, contra sus pueblos y contra las y los “hermanos” de otros pueblos originarios (Gargallo, 2014: 106).

Para Gargallo, en la actualidad se expresan al menos cuatro líneas de pensamiento feminista entre las mujeres de las naciones originarias. En primer lugar, mujeres indígenas implicadas en procesos a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario, pero que no se llaman feministas porque temen que el término sea interpretado socialmente como cuestionador o sustitutivo de la dualidad constituyente de su ser indígena. En segundo lugar, mujeres indígenas que se niegan a llamarse feminista para cuestionar la mirada de las feministas blancas y sus acciones. En tercer lugar, quienes reflexionan sobre las zonas de contacto entre su trabajo

de defensa de los derechos de las mujeres en la comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas, y se reivindican feministas o “iguales” a feministas. Y por último, en cuarto lugar, las indígenas que se denominan feministas abiertamente desde un pensamiento autónomo en diálogo y encuentro con los feminismos no indígenas, como es el caso del “Feminismo Comunitario” propuesto por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala, que veremos en estas páginas (Gargallo, 119-120).

Las mujeres indígenas organizadas están desarrollando formas de política cultural que descentran los discursos del poder sobre la ciudadanía y la nación, los discursos hegemónicos del movimiento indígena y los del feminismo sobre modernidad y tradición, a partir de sus luchas colectivas y prácticas cotidianas (Hernández Castillo, 2008a: 18). De este modo, superan la histórica dicotomía entre reivindicaciones materiales y culturales que han sustentado el “evolucionismo político” que diferenciaba los intereses prácticos y estratégicos (Molyneux, 1984). Según la autora, estas lecturas no han percibido cómo, en la marco de sus estrategias de sobrevivencia, estas mujeres negocian el poder y reconstruyen sus identidades colectivas, es decir, se ignora la dimensión cultural que pueden tener las movilizaciones en torno a las necesidades materiales” (Hernández Castillo, 2008a: 20).

Por tanto, una característica fundamental en los procesos de resistencia de los feminismos indígenas es que conjugan demandas identitarias y culturales, partiendo de una concepción más amplia de la cultura que incluye demandas territoriales de los pueblos. Evidencian así, la dimensión cultural de las luchas materiales y la dimensión material de las luchas culturales, exigiendo de manera integrada reconocimiento y redistribución (Ibid.: 21 y 22).

En segundo lugar, usando como ejemplo el caso de la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, en el caso del zapatismo, la autora muestra cómo estas propuestas descentran también los discursos indigenistas conservadores (para quienes sólo existe tradición o modernidad), ya que comprenden la tradición más como un proceso que como una esencia. De hecho, conceptualizar algo como tradicional, nos dice la autora, es dar un valor simbólico, más que hacer referencia a una temporalidad (Ibid. 25 y 26). En otro de sus textos, Hernández Castillo (2003a) ya explicaba que la tesis de Susan Moller Okin (1999) no discutía la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo que el primero ha dado a las mujeres mayor equidad que esas culturas “minoritarias”, donde las mujeres siguen siendo víctimas de las prácticas atrasadas que Okin menciona. Por otro lado, la crítica feminista al multiculturalismo tampoco reconoce que las prácticas y los discursos contestatarios de las mujeres son también parte de esas culturas para las que se pide respeto. Se asume también que se sabe cómo funciona la desigualdad de género en todas las sociedades, sin importar los contextos e historias específicas, y a partir de este supuesto conocimiento se asume que se tiene la clave para la liberación de sus “hermanas” del llamado tercer mundo (Hernández Castillo, 2003a: 14 y 15).

Para confrontar estos usos del argumento cultural, Uma Narayan, propone que una com-

presión antiesencialista de la cultura debe resaltar que las “etiquetas” que se eligen para definir una determinada cultura son “designaciones arbitrarias que se encuentran conectadas a diversos proyectos políticos que tienen distintas razones para insistir en las diferencias que separan a una cultura de otra”, de hecho,

El análisis feminista de esos aspectos del cambio cultural puede ayudar a llamar la atención sobre esos procesos a los que he denominado “etiquetación selectiva” (selecting labeling) mediante los cuales aquellos que tienen poder, de manera conveniente para ellos designan ciertos cambios en valores y prácticas, como en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como “pérdida cultural” e inclusive como “traición cultural” (Nurayan, cit. en Hernández Castillo, 2003a: 28 y 29).

Como afirma una de las mujeres saharauis entrevistadas,

Pero hay tantas cosas que nosotros no respetamos de la sharia. Si la respetáramos a “raja tabla” pues tendríamos un colegio para niñas y otro para niños, pero no es posible.... qué tendríamos que definirnos como un estado islamico? En ese caso sí que se olvidaría el pueblo saharaui. Si la comunidad internacional nos admira justamente por nuestra lucha, y nuestra lucha no se podría hacer de otra forma sin la libertad que hay, sin la apertura de mente que hay, sin todo lo que se necesita... (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, Mayo de 2015)

En este sentido, es fundamental reconocer la manera en que las luchas de las mujeres indígenas y de aquellos colectivos frente a quienes accionan, están insertas en procesos globales de dominación capitalista.

En tercer lugar, con el reclamo de los derechos políticos y culturales como pueblo, donde las indígenas han incluido sus derechos como mujeres dentro de las demandas de derechos colectivos de sus pueblos, nos invitan a repensar desde una perspectiva de género las demandas de reconocimiento cultural de los colectivos humanos (Hernández Castillo, 2008a: 28). Así, descentran también el nacionalismo monocultural y la ciudadanía tal y como han sido configurados por el poder.

Por último, en relación al cuestionamiento que realizan sobre los feminismos hegemónicos, frente los discursos que siguen poniendo en el centro de la agencia feminista en temas como la legalización del aborto y la salud reproductiva, las demandas feministas indígenas han sido calificadas de conservadoras y antifeministas. En este punto es interesante diferenciar entre quienes apuestan por feminismos indígenas (México y Guatemala, destacadamente) y quienes rechazan el concepto de feminismo y reivindican la cosmovisión indígena como lugar desde donde repensar las relaciones de género. En este caso, la reivindicación de conceptos como cosmogónicos como complementariedad y dualidad, o la propia espiritualidad y cultura, ha generado más dificultades en la relación con las feministas occidentales. En cualquier caso, en ambos espectros del feminismo indígena es fundamental reconocer el valor de lo comunitario,



como espacio principal donde se desenvuelve la vida (Hernández Castillo, 2008a: 30-33).

Finalmente, los trabajos que contiene la clásica obra *Religión y Género* (Marcos, 2004) exploran cómo el género ha sido constituido por las religiones y cómo el género es constituyente de las mismas, investigando la base sobre la cual se han edificado las creencias y prácticas religiosas: “estudiar las religiones a partir de un fundamento en la teoría feminista y de género es un reto teórico y metodológico” (Marcos, 2007: 37). En esta obra aparece el texto “Indígenas y teología india. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas” (Hernández Castillo, 2004b), donde la antropóloga mexicana explica cómo la teología de la liberación y la teología india, aún sin pretenderlo, han generado espacios y herramientas para que las aplicasen la crítica de las desigualdades étnicas y de clase a su propia subordinación como mujeres dentro de la familia, la comunidad y la iglesia, lo que cuestiona seriamente las visiones que separan las necesidades prácticas y estratégicas de género, y escribe al respecto:

El contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la «dignidad de la mujer» y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas. Las necesidades prácticas y estratégicas de estas mujeres las han llevado a movilizarse paralelamente para conseguir financiación para sus proyectos productivos, para la desmilitarización de las regiones indígenas y para la transformación de un proyecto nacional que las excluye como indígenas y como mujeres (Hernández Castillo, 2004b: 326).

#### 4. FEMINISMO COMUNITARIO

*Somos boca que nombra el pensamiento  
que mueve el cuerpo hacia  
sus deseos y placeres.  
Julieta Paredes*

*Sentir el cuerpo como un territorio implica  
reconocer una dimensión consciente  
de la vida, en la que se teje  
toda la relación cósmica  
Lorena Cabnal*

El Feminismo Comunitario es una propuesta que nace del diálogo entre las mujeres aymaras bolivianas de *Mujeres Creando Comunidad* y las mujeres xincas de la *Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán*, Guatemala, Las primeras con más de 26 años de experiencia y las segundas con 16 años.

Desde sus identidades políticas feministas y étnicas como indígenas, las feministas comunitarias abordan el análisis de sus realidades en clave anti-patriarcal. Para ellas, el patriarcado es el sistema matriz que sustenta la violencia que azota sus cuerpos y territorios como indí-

genas: “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010: 16).

El feminismo comunitario es por tanto la respuesta que, desde sus realidades concretas, estas mujeres articulan a partir de sus prácticas y situaciones cotidianas ante las situaciones de opresión que comparten con sus comunidades, pero también ante las violencias recibidas al interior de las mismas. Aunque este feminismo no renuncia a las cosmogonías indígenas, también las critica fuertemente en sus interpretaciones más conservadoras. Como escribe Lorena Cabnal desde Guatemala,

A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida (Cabnal, 2010: 13).

Una de las principales críticas que el feminismo comunitario realiza a las cosmogonías indígenas es que están profundamente sexualizadas, generando así una “dualidad opresiva” donde la madre tierra fecundada por el padre sol establece los parámetros simbólicos y materiales de la heterosexualidad en estas cosmogonías sexuales: “Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral” (Cabnal, 2010: 19). De este modo, afirman la existencia de un “patriarcado originario ancestral” fundado en esta heterorealidad cosmogónica e invitan a los pueblos originarios a revisar sus también sus propios anclajes racistas y sexistas con los procesos de colonización también patriarcales, sobre los que señala,

La penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo. Cómo las palabras y los discursos son formas auditivas que toman posición ante las hegemonías discursivas del poder. Podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial. No decimos con esto que toda penetración coital o penetración sexual en general, sea necesariamente violenta, no lo es cuando se la desea, pero la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere (Paredes, cit.en Cabnal 2010: 14).

A partir del “entronque patriarcal” entre el patriarcado original y el patriarcado colonial,

las feministas comunitarias explican la profunda vinculación existente entre las violencias ejercidas sobre sus cuerpos y las violencias ejercidas sobre sus territorios, usando la categoría “territorio cuerpo-tierra” como una llamada a entender el cuerpo como primer territorio expropiado, como un lugar de intenso significado político en conexión con la dignificación misma de la existencia de la vida,

una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos. Es esta una de las razones porque las feministas comunitarias en la montaña de Xalapán hemos levantado la lucha contra la minería de metales, porque la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal, está poniendo en grave amenaza la relación de la tierra que tenemos mujeres y hombres, con la vida. Ha establecido la propiedad privada como garantía y legalidad de su tenencia, para asegurar que en un espacio en concreto pueda reinar. El proceso de expropiación de territorio tierra habrá que analizarlo desde cómo se fue instaurando con mayor fuerza con la penetración colonial, basado en el despojo y extracción masiva de los bienes naturales de pueblos indígenas, con lo cual la situación y condición de las mujeres indígenas en relación del bienestar que le proveía la naturaleza, para la promoción de su vida, se vio gravemente amenazado [...] No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010: 22 y 23).

También la feminista lesbiana guatemalteca, Doris Gómez Grijalva, escribe sobre su asumirse como indígena lesbiana y la politización de su cuerpo del siguiente modo,

¿Por qué nombrar mi cuerpo como territorio político? Porque en sintonía con la feminista dominicana Yuderlys Espinosa (2010) y la feminista chilena Margarita Pisano (2010), asumo a mi cuerpo, como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado construido a partir de ideologías, discursos, e ideas que han justificado su opresión, explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. Por otro lado, considero a mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar, a partir de mi decisión de re-pensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva. Asumirme lesbiana-feminista, implicó un proceso profundo de reflexión emocional, política y espiritual, el cual fui madurando y

decidiendo conforme agudicé en el análisis de mi actuar y pensar feminista. En este sentido reivindicó que soy lesbiana feminista, por opción política y no por *orientación sexual*, porque para mí, la expresión orientación sexual, anula la capacidad de decidir sobre mi cuerpo (Gómez Grijalva, 2012: 6).

Por su parte, la feminista aymara Julieta Paredes nos recuerda cómo la invisibilización histórica de las luchas indígenas enlazó con la invisibilización de las mujeres indígenas en los procesos de luchas anticoloniales. En concreto, nos recuerda que el primer alzamiento organizado contra una monarquía no fue la Revolución Francesa de 1789, sino en 1781, en La Paz, donde Gregoria Apaza y Bartolina Sisa eran combatientes junto a Tupak Katari y Tupak Amaru, manejando decisiones políticas, económicas y militares, y afirma “las mujeres siempre estuvimos en las luchas de nuestros pueblos pero no nos han querido ver” (Paredes, 2013: s/p).

La autora escribe sobre su concepción del feminismo como feminista comunitaria y afirma que: “el feminismo es para nosotras la lucha revolucionaria de cualquier mujer en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia o pre-historia, que se rebela antes el patriarcado que la oprime o pretende oprimirla (Paredes, 2010a: 120). Desde esta perspectiva, Paredes nos explica que su feminismo “quiere comprender desde nuestros cuerpos a nuestros pueblos, buscar con los hombres de nuestros pueblos y comunidades el vivir bien en comunidades con la humanidad y con la naturaleza. Al partir de nuestros cuerpos es una mirada diferente a las que hasta ahora se han presentado desde los hombres que quieren también mejorar las condiciones de vida” (Paredes, 2010: 120). Esta perspectiva abre paso, entonces, a las alianzas con mujeres occidentales y con los hombres que desean estas revoluciones, porque se trata de una propuesta para la comunidad y no únicamente para las mujeres, lo que define al feminismo comunitario como despatriarcalizador, descolonizador, desheterosexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista (Ibid.).

En palabras de Guillamón y Ruiz (2015), las potencialidades de esta propuesta en el ámbito de los procesos políticos y de las ciencias sociales son importantísimas, porque el lema *mi cuerpo, mi territorio* interpela tanto al concepto indígena de territorio como al concepto feminista de violencia hacia las mujeres y al sujeto de estudio de la ecología política o el ambientalismo social”, porque, “no será posible una forma de vida diferente si no se derruye el capitalismo patriarcal y no se tienen en cuenta los aportes de las mujeres en la puesta en práctica de los principios de justicia, dignidad, y libertad para todos y todas, para la naturaleza y para quienes dependamos de ella” (Guillamón y Ruiz, 2015: 31).

## **5. DIFERENCIAS, EXPERIENCIAS E IDENTIDADES: UN CAMINO IDENTITARIO FEMINISTA EN LAS MUJERES SAHARAUIS**

Analizamos ahora las configuraciones identitarias de las mujeres saharauis desde el punto de

vista feminista y para ello acudimos a la tipología presentada en el capítulo II donde Brah (2011) nos explica las concepciones de la diferencia en cuanto niveles, como experiencias cotidianas, como relación social, como subjetividades y como identidad. En este apartado apuntaremos también algunas pasarelas y coincidencias con las reflexiones de las feministas islámicas, africanas e islámicas y las entrevistas realizadas a las mujeres saharauis.

### **5.1. Experiencias cotidianas de las mujeres saharauis: la violación de los derechos humanos**

Como era previsible, a la pregunta sobre cuándo las mujeres entrevistadas habían comenzado su activismo político, todas las repuestas recibidas fueron articuladas en torno a la lucha de liberación nacional y la situación de ausencias de derechos del pueblo saharauí. Mientras las mujeres más mayores respondieron que cuando comenzó la colonización y la revolución, las de la segunda generación aludían al momento en que, muy jóvenes, se fueron lejos de sus familias para poder estudiar, adquiriendo responsabilidades de algún tipo sobre la comunidad saharauí en el extranjero. Las mujeres más jóvenes ascriptas a la UMNS vincularon su participación política con las tareas y/o formaciones que realizaban ahí. Sin duda, como argumenta la siguiente entrevistada, el dolor colectivo del conflicto atraviesa el sentido de la identidad en la comunidad saharauí y sus vidas cotidianas,

Viví la parte dura, vi bombas, eso jamás lo olvidaré, me marcó para siempre, formo parte de esos miles de exiliados que vivieron el horror. A pesar de recibir educación islámica, nacional, árabe... lo que nos marcó fue el sufrimiento colectivo, había un malestar colectivo y sólo queríamos cambiar. Nunca vamos a aceptar esa injusticia. Todos padecemos esa última úlcera de no haber hecho lo suficiente (Entrevista 2.8, entrevista a la representante del FP en Finlandia y Países Bálticos, Maima Mahmud, Djala, enero de 2012 (2ª)).

Desde esta perspectiva, es posible afirmar que las experiencias cotidianas de violaciones de derechos humanos sufridas por el pueblo saharauí colectivamente son transgeneracionales, y que sin duda, son el principal punto de partida que explica su vida cotidiana, su politización y que conecta la situación saharauí con los lugares desde donde las mujeres africanas, indígenas e islámicas (feministas o no) reflexionan. Como ha sido desarrollado en apartados anteriores, la situación de colonialidad global que sufren los cuerpos, comunidades y territorios del sur, es un eje común que vincula a las luchas de las “otras mujeres del sur”.

Teniendo como antecedente todas las investigaciones realizadas por las asociaciones defensoras de los derechos humanos en los territorios ocupados desarrolladas en el capítulo anterior, el equipo médico forense y legal de Carlos Martín Beristain, Eloísa González Hidalgo y Francisco Extebarría Gabilondo han realizado varias investigaciones recientes sobre las violaciones de derechos humanos en el Sáhara Occidental: *El Oasis de la Memoria. Memo-*

*ria Histórica y Violaciones de Derechos Humanos en el Sáhara Occidental*<sup>6</sup> (2012), *Meheris: la esperanza posible. Fosas comunes y primeros desaparecidos saharauis identificados*” (2013)<sup>7</sup>. También Martín Beristain ha dirigido *Los otros vuelos de la muerte. Bombardeos de la población civil en el Sáhara* (2015)<sup>8</sup>.

En “*El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y Violaciones de Derechos Humanos en el Sáhara Occidental*” (Martín Beristain y González, 2012) se entrevistó a 261 víctimas sometidas por parte de las autoridades marroquíes a múltiples y graves formas de violaciones de derechos humanos por reivindicar el derecho de autodeterminación como población civil, desde 1975 hasta 2012<sup>9</sup>. Sobre la diversidad de violaciones de derechos humanos denunciadas, el siguiente extracto del Tomo I del resumen del informe nos ofrece un amplio panorama de la magnitud de las violaciones sufridas:

Un 93% refirió haber sufrido atentados contra el derecho a la vida, que incluyen desapariciones forzadas, desapariciones temporales, bombardeos y torturas fundamentalmente. Un 59,5% ser víctima de detenciones arbitrarias o desapariciones forzadas. De ellas, un 70% se refiere a víctimas directas que sufrieron detenciones arbitrarias o desaparición temporal y fueron posteriormente liberadas, mientras un 30% eran víctimas indirectas o familiares de personas desaparecidas hasta la actualidad. Asimismo, del total de personas entrevista-

---

6 El Tomo I del informe inserta el conflicto en la perspectiva de los derechos humanos, explica la metodología elegida y analiza las violaciones cometidas cronológicamente desde los bombardeos de 1975/76 sobre la población civil, en tanto crimen de guerra, hasta la represión desplegada en Gdeim Izik en 2010. Incluye el análisis de casos de desaparición forzada, torturas y detenciones arbitrarias, entre otras prácticas, en el tiempo. Concluye con el modus operandi de las formas de la violencia contra la población saharaui. El Tomo II describe las consecuencias de las violaciones de derechos humanos sobre el pueblo saharaui, individual y colectivamente, analiza las estrategias de adaptación y resistencia, y a través de las demandas de justicia, verdad y reparación, propone una agenda de transformación del conflicto en el Sáhara Occidental” (Martín Beristain y González, 2012).

7 En este caso Martín Beristain y Extebarría recogen los hallazgos en dos fosas comunes de un equipo de investigación, forense y laboratorio genético de la Universidad del País Vasco, basándose en los casos de personas desaparecidas en la región de Smara, cerca de Amgala y Meheris, en febrero de 1976.

8 El propio documento presenta su estructura en cuatro partes, del siguiente modo: “En la primera se describe la problemática de los bombardeos de la aviación marroquí en febrero de 1976 sufridos por la población civil mientras huía de la represión y la ocupación de su territorio. A continuación se recoge el estudio médico y psicológico, junto con el testimonio de la experiencia individual de las víctimas que fueron heridas en el bombardeo de Um Dreiga y que han podido ser entrevistadas. Posteriormente se incluye un apartado jurídico donde se hace referencia al derecho internacional que es aplicable al caso, y que supone la responsabilidad internacional de Marruecos. Por último, se recogen las demandas y una propuesta de recomendaciones conforme a la experiencia internacional y los criterios de derecho a la reparación en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En los anexos se incluyen los listados de personas muertas en los bombardeos cuyos nombres han podido ser identificados, algunas noticias de prensa de la época, y la ficha de trabajo utilizada para el estudio” (Martín Beristain, 2015).

9 La mayoría de las personas entrevistadas hacen referencia a violaciones producidas entre 1975 y 1979 (61%), el 11% en la década de los 80, el 4% entre 1990 y 1999 y el 24% después del año 2000 (Ibid.: 19).



das, el 54,2% denunció tortura física, un 47,3% desplazamiento forzado y un 45.8% tortura psicológica. Un tercio de las personas declarantes (33,6%) denunció destrucción de bienes, un 28,6% que fueron objeto de seguimiento y vigilancia sobre su persona y el 24,8% de la muestra fue víctima de los bombardeos, es decir una de cada cuatro personas entrevistadas. Por su parte, un 23% denunció prácticas de violencia sexual en el marco de detenciones arbitrarias o desapariciones temporales en centros clandestinos de detención, una de cada cinco (21,4%) recibieron amenazas y en una proporción similar del (19,5%) soportó atropellos físicos, especialmente golpizas durante la celebración de manifestaciones o en la huida. Estos datos señalan la gravedad de las violaciones de derechos humanos contra la población civil, y la existencia de varias violaciones en cada una de las víctimas entrevistadas (Ibid.: 20).

Como se explica en el tomo II de la investigación, las personas saharauis asesinadas o desaparecidas superan porcentualmente los casos de Argentina o Chile, y se acercan más bien a los casos de guerra en El Salvador o a los genocidios de Guatemala o Timor Oriental. Las cifras de personas desaparecidas y las decenas de muertas en los bombardeos de 1976 en una población tan pequeña, supone en términos poblacionales en el Sáhara Occidental un 2% mayor que en el caso de Argentina, sin tener en cuenta los casos de detenciones arbitrarias y torturas (2012a: 49).

Mientras entre la población de los campamentos las víctimas sufrieron más bombardeos, pillajes y desplazamientos forzados, principalmente durante el exilio (1975-76), además de la propia situación de refugio prolongado calificada como “la prisión del tiempo” por Caratini (2006); las víctimas directas en el Sáhara Occidental ocupado han sufrido mayoritariamente detenciones, atropellos físicos, torturas, amenazas y/o allanamientos (Martín Beristain y González, 2012: 20). Como es sabido, es normal que cualquier familia saharauí tenga al menos un familiar muerto, torturado o desaparecido. Si a eso sumamos las actuales prácticas de tortura en los territorios ocupados y la situación de refugio en la inhóspita *hamada* argelina, es posible hablar de violaciones transgeneracionales de derechos humanos como clave fundamental para comprender la cotidianidad saharauí. También nos referimos a las vivencias en el caso de los campamentos, pues son sus hermanos/as, padre, madres y familiares cercanos quienes reciben las amenazas, torturas y son desaparecidos en los territorios ocupados militarmente por Marruecos. Como apunta la siguiente entrevistada,

La primera generación ha vivido algo inesperado para ellos, dos enemigos y una guerra, un inicio doloroso. La segunda son los refugiados acá y han vivido la continuación del dolor y de la lucha. La tercera generación vive al calor de estas generaciones, es una generación que quiere devolver los dolores de sus dos generaciones... continuamos. Cuando el pueblo saharauí decidió una revolución, no lo hizo para una generación concreta, es algo continuo, que se mantiene. La vela encendida que ha dejado la revolución de una generación a otra es la misma, continúa (Entrevista 2.14, entrevista realizada a mujer saharauí, Dajla, enero de 2012 (1ª).

La investigación citada hace referencia, además, al elevado número de mujeres detenidas

desaparecidas, cerca de un 30% del total de personas saharauis desaparecidas, y un 24.8% entre las víctimas liberadas en 1991. Entre la población refugiada, al menos entre 1976 y 1991, fecha en la que se firmó el alto el fuego, la mayoría eran mujeres, quienes llegaron a los campamentos tras la persecución y los bombardeos en el exilio a través del desierto. De este modo, mientras en Chile las mujeres detenidas fueron el 12,6% del total de detenciones políticas; en el caso saharaui, una de cada cuatro personas que sufrió desaparición forzada era mujer, lo que las sitúa cerca del 25%. Por último, es importante aclarar que estamos haciendo referencia a casos donde más de la mitad de las desapariciones forzadas que comprendieron periodos entre diez y doce años, y casi una de cada cinco duró más de quince años (Martín Beristain y González, 2012: 216).

El tomo II del informe desarrolla las consecuencias psicosociales y familiares de las violaciones de los derechos humanos y repara en las estrategias de adaptación, resistencia y transformación frente a las violaciones de los derechos humanos. Las víctimas, lejos de ser pasivas, “han hecho muchas cosas para tratar de enfrentar la violencia, proteger su identidad o manejar las consecuencias emocionales y sociales de las violaciones. Dichas formas de resistencia incluyen también aprendizajes y desafíos para el futuro” (Martín Beristain y González, 2102a: 96).

Se distinguen varias formas de afrontamiento, según el contexto y frente a qué diversas experiencias. De un lado, las formas de resistencia de las personas encarceladas en los centros de detención, donde destacan las redes de apoyo y alfabetización y la creación de grupo de trabajo con tareas específicas: “las celdas se convirtieron en una pequeña sociedad embrionaria de lo que los saharauis querían ser por ellos y ellas mismas” (Ibid.: 99). De otro, las formas de organizarse y resistir en el refugio, donde el papel de las mujeres en la construcción y gestión de los campamentos fue determinante al cuidar de las familias e iniciar importantes procesos de formación y alfabetización de las propias mujeres. Finalmente, la defensa de sus reivindicaciones sobre el territorio y los recursos naturales, y el respeto a los derechos humanos como contribución a la paz. Todo ello implicó formas de afrontamiento individual, otras relativas al apoyo familiar y acciones más colectivas.

El texto destaca cómo la estrategia más frecuente fue la atribución de sentido. En concreto, un 36% refirió esfuerzos dirigidos a un otorgar un sentido político a lo vivido, un 25.3% a denunciar lo ocurrido, mientras que el 18% declaró que se centró en su familia como forma de hacer frente a la situación. Un 13,4% señaló un afrontamiento de tipo religioso y el 12%, esgrimió como estrategia de afrontamiento hacerse cargo del sostenimiento afectivo y económico la familia. En una tabla de resultados cuyas categorías se realizaron a posteriori, ya que no se preguntaba por ninguna categoría específica, se señala que un 24.36% aludió a “Familia y Religión”, un 15.14% a “Compartir socialmente y transformación del rol familiar”, y un 14.38% a la “Denuncia y defensa de los derechos humanos”.

La práctica totalidad de las víctimas señalaron “la legitimidad de su causa y su convicción en el derecho del pueblo saharauí a su tierra y su libre determinación como el elemento clave de su resistencia. Al sentido de legitimidad de su causa se añade también la injusticia por el trato sufrido” (Martín Beristain y González, 2012: 97). Como explica el propio informe, “hay dos cosas que describen en general el impacto en las víctimas saharauis: la vivencia de pérdida y el sentimiento de injusticia” (Ibid.: 81).

La importancia terapéutica que en el contexto de violencia transgeneracional saharauí han implicado las experiencias en torno de la familia, la religión, la colectividad y la defensa de los derechos humanos, donde a su vez las nociones de territorio y justicia han sido claves, es decisiva en la comprensión y la sistematización de las experiencias de resistencia de las mujeres saharauis. Esto posee implicaciones teóricas de primer orden a la hora de analizar sus las construcciones identitarias, más aún si a subjetividades políticas individuales o colectivas feministas nos referimos. Las conceptualizaciones de la familia, religión, comunidad o pueblo, tal y como han venido siendo desarrolladas por lo que he llamado en los feminismos hegemónicos, no pueden dar cuenta de las experiencias específicas de las mujeres saharauis y, por tanto, muchos menos de las agencias desarrolladas en sus contextos.

Esta forma de vivir la familia como estrategia de afrontamiento en la excepcional situación de exilio, sumada a la atomización de las familias saharauis que especialmente las mujeres han padecido explica que las mujeres saharauis, como argumenta Francesca Gargallo “salieron del ámbito doméstico sin condenarlo a la marginación de la historia, tendiendo un puente entre el maternazgo y el trabajo político, la tuiza y la asamblea” (Gargallo, 2013: 135).

Como apuntarán las feministas africanas revisadas, la familia extensa africana, y hasta cierto punto el grupo tribal en el caso saharauí, es aún hoy uno de los ejes vertebradores de la vida social y política. Aún cuando el Frente POLISARIO haya realizado aparentes esfuerzos, según algunas de las tesis expuestas, por diluir lo tribal al interior de los campamentos, sin duda, la familia amplia y su socialización de los cuidados continúa siendo la piedra angular de la organización social de los campamentos a día de hoy. Como añadido, cuando la violación cotidiana de los derechos humanos es ejercida sobre toda la comunidad, como en el caso expuesto de las mujeres indígenas, la salvaguarda y mantenimiento de los lazos comunitarios se convierten, lógicamente, en el epicentro de la resistencia.

En este sentido, lo comunitario no sólo tiene sus propias raíces en la tradición social del África Occidental, sino que es profundamente reforzado por las violencias recibidas también comunitariamente. De hecho, es precisamente la estrechez de los vínculos sociales de comunidades como las saharauis una de las marcas usadas por el racismo epistémico para tildar sus formas de socialización como menos modernas, al no partir del imaginario individualista occidental. Paradójicamente, esta misma condición usada como marca inferiorizante, ha permitido a estas comunidades continuar existiendo a través del despliegue de estrategias de

afrontamiento colectivas. En este sentido, sobre todo en la primera generación, los hombres son vivenciados como aliados y compañeros de lucha, aunque a partir de la segunda aparecen análisis donde ellos también son cuestionados abiertamente. En cualquier caso, hay que diferenciar las vivencias que sobre la familia tienen las diferentes generaciones de mujeres saharauis, y en especial, las dificultades que genera para las mujeres jóvenes el control social familiar y las responsabilidades con la familia, para la participación política de las mujeres,

La familia es uno de los principales obstáculos para la participación de las mujeres en política, es tan importante que nunca se desconecta de nosotros y no se nos es permitido desconectar de nuestra familia. En nuestra maquinaria del cerebro están los tres apellidos del sistema tribal y no avergonzarlo. También si tienes un marido celoso o posesivo porque mujeres se casan y desaparecen y también el machismo, trabajas con hombres que sólo ven en ti el lado “débil”, no te ven como profesional. Acá a la gente le da vergüenza que la gente sepa de tus problemas, por ejemplo, si un hombre te acosa. Está bien una mujer activa, pero que no sea ni mi madre ni mi hermana (Entrevista 2.8, entrevista a la representante del FP en Finlandia y Países Bálticos, Maima Mahmud, Djala, enero de 2012 (2ª).

## **5.2. La diferencia como relación social en las mujeres saharauis**

Como ha sido desarrollado en capítulos anteriores, las mujeres saharauis de la primera generación fueron agentes políticos y sociales esenciales en la organización revolucionaria, participaron de las labores militares en el frente y de las tareas de concienciación y retaguardia en la resistencia armada (Balaguer, 1975; Wirth y Balaguer, 1976 y Bengochea, 2013). Construyeron y gestionaron los campos de refugiados/as, de tal extraordinaria manera que fue reconocida como un “compendio de buenas prácticas” por los organismos internacionales (Juliano, 1998 y Caratini, 2006), haciéndose un especial cargo de la educación obligatoria y gratuita,

La concepción saharaui de la educación [ésta] es obligatoria en todas las primeras fases de los estudios y gratuito en todas las etapas también. Desde la guardería empiezan a relacionarse los niños, no hay clases por sexo, los niños y las niñas empiezan a sentarse en la misma mesa desde el primer día hasta que terminan sus estudios, hay oportunidades para todos sin excepción, las igualdades son para todos, no para determinadas razas o sexos. Hay igualdad en todos los aspectos. Casi 88% de los trabajadores en el ministerio, en las escuelas y en educación son mujeres. A nivel interno casi el 70% de las que trabajan en las cosas administrativas son mujeres. A nivel regional, los directores regionales, de 6 directores 2 son mujeres y el año que viene seguiremos superando. Y a nivel regional la administración es de un 50% de mujeres. A nivel central, hablamos del ministerio de educación como centro, la única mujer que está trabajando es la ministra y también algunas secretarías que tenemos aquí. La posición social de algunas mujeres es que no pueden trabajar en Rabouni por la lejanía de sus Wilayas, en nuestra sociedad casi todo lo que se lleva en el hogar se gestiona solamente por la mujer, el hombre no está muy presente, y es por eso que es muy indispensable que la

mujer este siempre presente de su hogar, para que se le permita trabajar lejos de su hogar (Entrevista 1.8, entrevista a la Ministra de Educación de la RASD, Mariem Salem Hamada, Rabuni, abril de 2011).

Fruto de toda esta implicación social, las mujeres han ido aumentando paulatinamente su presencia en instituciones políticas como la República Árabe Saharaui, la RASD y el FP (Lippert, 1992 y UNMS, 2011). De hecho, hoy en día hay un 40% de mujeres en el Parlamento y 4 Ministerios son dirigidos por mujeres, además de la presencia en el Frente POLISARIO, donde las cuotas obligan a la presencia de 5 mujeres en el Secretariado Nacional. Asimismo, son parte de redes internacionales que conforman los nuevos movimientos por la emancipación social internacionales como los Foros Sociales Mundiales, Vía Campesina, La Marcha Mundial de Mujeres, etc. entre otros foros de corte más institucional, donde también son representantes diplomáticas. Con otras palabras, han tenido experiencias propias y reconocidas como colectivo diferenciado al interior de la historia saharauí y eso ha generado en ellas una autoconfianza notable y un reconocimiento social extenso,

La experiencia y la autoestima, la confianza en sí mismas, la mujer saharauí cree mucho en sí misma, porque ha luchado y ha empezado desde cero. Cuando pensamos nosotras, o yo, en la situación que tiene mi madre... ella empezó de la nada. Ella es una mujer ignorante aunque tiene experiencia y yo soy una mujer afortunada, yo tengo más oportunidades que ella y ella lo ha hecho todo, la sociedad saharauí es de mujeres, los hombres no estaban, vienen sólo una época y luego se marchan, la mujer es la que lo ha hecho todo. Si viene el hombre pues qué bien porque le da cariño, van a discutir sus problemas y van a compartir la vida, pero ella sabe que viene y que se marcha también. Ella cree en sus capacidades, y sabe que algún día se va a quedar sola porque él se ha ido a trabajar o porque hay un divorcio, que es fácil (4.2 Entrevista a mujer joven miembro del buró político de la UNMS, Uarda Hamudi, Smara, abril de 2015).

Las mujeres en los territorios ocupados también son activistas internacionalmente reconocidas en la resistencia pacífica de las zonas ocupadas, como el caso de Aminetou Haidar, encarcelada durante años en las cárceles secretas como presa política o de conciencia, Galia Djimi o Sultana Hayat, a quien un policía extirpó un ojo mientras se encontraba en una manifestación pacífica de la resistencia saharauí. Como apunta una activista entrevistada: “las mujeres, en las zonas ocupadas, somos quienes estamos en las calles frente a la policía marroquí. Los hombres suelen hacer labores de organización y coordinación” (Entrevista 2.22, entrevista a activista saharauí en los territorios ocupados, Salka, Tifariti, diciembre de 2011 (3ª).

Si colocamos el punto de mira en la labor que las mujeres saharauí -como colectivo específico diferenciado del pueblo saharauí- han venido realizando en la construcción, gestión y organización de los campamentos, además de su papel previo en el Frente, las mujeres saharauí poseen sus experiencias políticas propias en la lucha anticolonial, lo que les ha permitido una construcción identitaria con elementos que vinculan la lucha anticolonial nacionalista

y el género, indisolublemente. Tal y como ha sido expuesto en el capítulo anterior el rol material y simbólico de las mujeres saharauis ha sido central y constitutivo de la propia revolución nacionalista y sin duda de la misma existencia de la RASD como gobierno en el exilio,

Si contamos con la cantidad de participación, si la cantidad nos da el derecho de que la revolución la hicieran las mujeres, podríamos decir perfectamente que fue una revolución hecha por mujeres. Pero es más real y correcto, y más coherente, decir que realmente la profundizó y la trabajó la mujer. Esto es lo real, la profundizaron y la ampliaron, hicieron su impacto mayor, pero también la profundizaron. Esta profundización comenzó con la concienciación del estado saharaui. Estas mujeres vivieron en el 75 en este terreno, un frío intenso, un calor extremo, el agua salada, no la que bebemos ahora, no había ningún árbol... Estuvimos hasta finales del 88 en jaimas, cuando empezamos a construir estas pequeñas construcciones de adobe. Enseñábamos a los hijos, hacíamos educación en la guardería a partir de los 3 años, gestionábamos los consejos populares, noches y días, reuniones, panfletos, debates donde profundizar el pensamiento político de la revolución. Asumimos y comenzamos la alfabetización (Entrevista, 4.1 entrevista a Zenia Ahmed, ex Secretaria de la UNMS, Smara, abril de 2015).

En este sentido, podemos decir que las mujeres, en especial de la primera generación, son las protagonistas principales de un claro ejemplo de “política de la resistencia”, donde el énfasis político y epistémico se coloca en los que históricamente han sido conocidos como “movimientos de retaguardia”. Frente a la interpretación despolitizada de estos movimientos, la “política de resistencia” aboga por reconocer el rol político central del mantenimiento de las bases sociales como la verdadera acción política que permite la re-existencia y la agencia de los colectivos, y no ya en los clásicos “movimientos de vanguardia” más apegados a las estrategias discursivas y militares (Grosfoguel, 2007: 76). Al igual que las mujeres indígenas, las mujeres saharauis, también como africanas, han sido la base sobre la que se ha sustentado la existencia cotidiana de sus pueblos, un hecho, eminentemente político.

No obstante, es importante reconocer que no todas las mujeres saharauis perciben a día de hoy la necesidad de continuar sustentando “gratuitamente” y colectivamente la realidad de los campamentos. Muchas de las mujeres de la segunda generación que emigraron, una vez licenciadas mayoritariamente, aún explican su emigración como una manera de apoyar a la causa saharaui en el extranjero, ya sea con acciones políticas o enviando remesas a los campamentos. Sin embargo, parte de la tercera generación de mujeres perciben el trabajo comunitario gratuito como excesivo e injusto, dado que son mayoritariamente las mujeres quienes reciben los puestos laborales pagados con pequeños incentivos, frente a los hombres como asalariados en puestos de construcción, en pequeños comercios, como chóferes o como colaboradores en los programas de cooperación,

El voluntariado es algo que se está perdiendo, las mayores nunca habían pensado en recibir algo a cambio de su trabajo, de su dedicación, en cambio las jóvenes sí. El problema que



tiene la Unión Nacional de Mujeres ahora para incorporar a las jóvenes es que no tenemos muchas jóvenes que crean en el voluntariado, todas quieren salario. Y es complicado hablar de salario cuando todo un pueblo depende de las ayudas internacionales, donde hay una crisis que está impidiendo incluso ofrecer o conseguir prioridades como es el agua, como es medicinas, como es medicamento, como es educación, entonces, es, es una situación muy complicada (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Otro de los temas donde las mujeres saharauis tienen opiniones diferenciadas es en el voto activo hacia las propias que se presentan a cargos de representación política y la cuestión de las cuotas. En este caso, las diferentes opiniones están más relacionadas con posicionamientos ideológicos que con la edad, aún cuando es importante destacar que son las mujeres más mayores quienes más explicaciones ofrecen sobre por qué a una mujer le es más difícil realizar labores de representación política. Aunque ninguna de las entrevistadas se ha posicionado en contra de las cuotas ni de la participación política de las mujeres abiertamente, la UNMS ha diagnosticado que existe una importante dificultad para que muchas de las mujeres voten a otras mujeres,

Intentamos saber cuál es el problema. Una de las cosas que hemos conseguido o que hemos podido conocer, por ejemplo, es hay una situación de falta de autoestima por parte de muchas mujeres. Hay muchas mujeres que dicen por ejemplo “yo prefiero votar para un hombre porque pues el hombre no es el que tiene que parir a un hijo, luego... no trabaja en el hogar y las mujeres no pueden con todo esto”, así que no hay participación de los hombres dentro del hogar, y las mujeres están muy agobiadas con el trabajo de casa y no pueden llegar a más. Luego también hay otra situación, que también hay muchas mujeres que piensan que por no tener un nivel educativo determinado, que no pueden tener garantía para trabajar bien, o sea, son los prejuicios que tenemos siempre que están interiorizados, pues no sé, por la educación que hemos recibido, o por incluso por las mentalidades sociales (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Sobre las posibles razones analizadas que puedan fundamentar esta resistencia se argumenta el hecho de que las mujeres saharauis no han experimentado una cultura política de lucha por el derecho al voto, de hecho el Frente POLISARIO otorgó a las mujeres el voto desde los comienzos de sus programas políticos. Al respecto, sobre las posibles razones y las estrategias de sensibilización abordadas desde la UNMS, nos dice de nuevo la entrevistada,

Hay otra situación también que yo creo que es muy importante también destacarla, la creación de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis en el año setenta y cuatro no fue una iniciativa por parte de las mujeres, fue una iniciativa del Frente Polisario que en aquel momento vio la importancia de la participación de las mujeres, incluso el derecho al voto, no fue una lucha ni fue algo que consiguieron las mujeres a través de su lucha, fue algo regalado, como decimos nosotras aquí, y algo regalado no es algo como algo conseguido por fuerza, por lucha, no se le puede dar el mismo valor, y es una situación que nos está afectando muchísimo

como mujeres, porque ahora por ejemplo, hemos tenido que organizar debates de intercambio y hemos traído mujeres desde fuera para que cuenten como habían conseguido este derecho, y las saharauis, hasta ese momento, no pensaban que era tan difícil conseguir el derecho al voto. Entonces, es una situación excepcional que realmente está afectando mucho este proceso, y por eso decimos que llevamos muchos años trabajando pero cada día nos damos cuenta de que estamos empezando. Y es una lucha que va a ser una lucha muy larga y va a ser una lucha que necesita mucho sacrificio por parte de las mujeres. Y muchas veces decimos “menos mal que todavía no hemos conseguido la independencia porque todavía no estamos preparadas realmente para trabajar ese Estado y para estar presentes”, y luego también las primeras responsabilidades que tienen las mujeres, no fueron ellas las que se presentaron y dijeron, yo quiero ser jefa de tal, no, fueron impulsadas y casi obligadas, esa educación de presentarse y decir “yo puedo hacerlo por eso me presento” no la tenemos todavía. Nosotros trabajamos ahora con ellas, incluso tenemos grupos de jóvenes. Trabajamos con ellas, acuden a las jaimas a discutir y a hablar con las líderes, y les decimos acercándonos a la situación real, a lo que es la vida diaria, para intentar crear esa confianza que debemos de tener entre mujeres. Le decimos a una mujer “tú cuando tienes un problema, ¿quién piensas que te puede escuchar mejor, un hombre o una mujer?”. Te dicen una mujer, claro, ¿y por qué una mujer? “porque con una mujer puedo contarle todo, y con hombre, con un hombre no puedo”. Y la respuesta que puedes esperar por parte de esa persona que te había escuchado todo lo que tienes o de la otra persona que solo habías podido contar una parte, claro que es una mujer. Y si vas a hacer cualquier cosa, empezando por si vas a coser tu jaima, si tienes huéspedes, si quieres prestar pues acudo a una mujer. Y si estás enferma y quieres dejar tus hijos en manos de alguien, ¿a quién acudes?, a mi vecina, o a mi amiga o a mi hermana, es una mujer. Pero, entonces, teniendo todo esto, ¿por qué cuando vas a votar para una persona que va a ser tu representante, que va a ser tu responsable, que va a ser tu apoyo y tu reflejo, por qué votas por un hombre en vez de por una mujer? Y no le encuentran una respuesta, pero yo creo que es un proceso muy, muy interesante, yo creo que nosotras estamos muy convencidas que va a ser como decía una lucha muy larga, porque se trata de cambio social, de cambio de mentalidades y de cosas que están todavía muy sembradas a nivel de mujeres y a nivel social, y no va a ser fácil, y por eso decíamos que cada día estamos empezando nuestro proceso. Y ahora, cuando hablamos de las grandes políticas, siempre decimos que las mujeres tienen que presentarse, y no se presentan, siempre nos piden a nosotras hablar de ellas primero y decir que son propuesta de la Unión de Mujeres Saharauis, no tienen ese... no sé cómo decirlo, no son tan valientes para expresar (Entrevista 1.3, entrevista a la Secretaria General de la UNMS Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

Frente a esta situación la UNMS ha encargado varios estudios a jóvenes mujeres investigadoras saharauis que indagasen las diferencias intergeneracionales y la posibilidad de realizar intervenciones sociales al respecto. Sin embargo, las propias investigadoras argumentaba que la falta de medios y de estrategias metodológicas sólidas, no permitieron programas de trabajo continuados en la comunidad (Entrevista 2.19, entrevista realizada a grupo de mujeres saharauis investigadoras, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).

### 5.3. Experiencias y subjetividades en las mujeres saharauis: la diversidad generacional

Desde el punto de vista generacional, la profunda diversidad de las experiencias históricas vividas por las diferentes generaciones de mujeres refugiadas y la importancia del principio gerontocrático en la sociedad saharauí (Caratini, 2006), hacen también de la edad una variable irrenunciable a la hora de comprender las subjetividades e identidades políticas individuales. De nuevo aparece una percepción compartida por muchas mujeres, incluso compartida por las jóvenes de la UNMS, de que un alto porcentaje de las mujeres de la tercera generación se encuentra despolitizada,

Hay una generación que son nuestras madres, que son luchadoras, que han empezado de cero, han sufrido y han luchado solo para alcanzar nuestra independencia y sin esperar ninguna cuota. Hay otra generación, la mía, entre los 30 y 40 años, que en esta temporada somos afortunadas porque en nuestra generación ha habido la oportunidad de estudiar y muchas de ellas lo han hecho. Algunas después han entrado en la política, es decir, en el Polisario, y otras no quieren meterse. La otra generación es de los 18 a los 30. Para esta generación lo más importante es que sea guapa, la belleza, que sea gorda, que sea blanca... Aunque hay algo peligroso que ella puede utilizar y que no sabe<sup>10</sup> que tiene efectos secundarios, que realiza según sea su objetivo: yo me tengo que poner guapa como mis amigas. Yo le he dicho a unas jóvenes que hay un proyecto y que vamos a participar en esto. Lo primero que preguntan es si van a dar dinero, y si les dices que no preguntan que si les van a dar un título. Y les dices que no, que los títulos los dan por los estudios y que los proyectos son diferentes, ¿me entiendes? Y cada una tiene su manera de marchar (Entrevista 4.2, entrevista a mujer joven miembro del buró político de la UNMS, Uarda Hamudi, Smara, abril de 2015).

Por su parte, Jira Bulaji, Ministra de Función Pública de la RASD, explica esta actitud generacional también en clave internacional,

Mi generación hay cosas que no tuvo que pelearlas, había elementos que estaban dados, pero fallaba la capacitación. A la de ahora (la tercera) se le echa de menos la fuerza reivindicativa, la ansiedad de búsqueda de crecer en el conocimiento, a pesar de tener todos los recursos y posibilidades, pero esto es un cambio también casi a nivel internacional (Entrevista 2.6, entrevista a Jira Bulaji, Ministra de Función Pública de la RASD, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).

Como escribe Gimeno para el caso del Sáhara: "... se ha desarrollado un proceso de reproducción socio-cultural que combina de manera original, y no sin tensiones, el presente y

---

10 La entrevistada alude al uso de cremas blanqueantes abrasivas que son utilizadas por muchas mujeres jóvenes en los campamentos y que proceden del mercado negro mauritano. Estas cremas están generando serios problemas de salud y de piel en las mujeres. Sin embargo, el canon de belleza de las mujeres asociado a la blanquitud y la gordura está cada vez más extendido en los campamentos y el consumo de estos productos, junto a ciertas pastillas para el engorde, se han convertido en una preocupación primordial de la UNMS.

el pasado nómada, la cultura de movimiento de un pueblo ganadero y la vida asentada de los campamentos de refugiados, la lucha por la liberación como horizonte y una cotidianidad anclada en el duro e inhóspito suelo de los campamentos” (2007: 5).

Experiencias como la movilidad internacional en razón de los estudios universitarios<sup>11</sup>, o del programa de *Vacaciones en Paz*, han influido profundamente en las construcciones subjetivas de las mujeres saharauis. Todo ello ha contribuido a mantener en el pueblo saharaui, ya hospitalario y acogedor desde su tradición nómada –con lo que esto implica aún en términos simbólicos respecto de la diferencia-, una abierta actitud hacia las diferencias culturales provenientes a menudo de los diversos colectivos humanos que se iban solidarizando y acercando al pueblo saharaui,

[...] yo siempre digo que cada mujer es el resultado de donde se ha criado, de donde se ha educado, de donde se ha desarrollado, y sobre todo la etapa que se puede decir desde los quince hasta los veinticinco años, yo creo que esta etapa es clara. Entonces ahí podemos encontrarnos con un perfil de mujer más conservadora, las que por ejemplo están en Argelia. Yo tengo a mi hermana pequeña que ahora le he dicho que si quiere venir a España y ella me dice que ella se vendría con su familia pero que ya no se quita el pañuelo, y ¿eso por qué? Porque esta niña se ha criado en un entorno argelino, en un entorno musulmán y en un entorno que es lo que es, y es normal que ella tenga esta mentalidad y es normal que yo tenga otra totalmente distinta (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, Mayo de 2015).

Ahora bien, en el caso específico de las mujeres de la primera generación, según las informaciones que han arrojado las entrevistas, esta actitud de apertura tensiona con el deseo de mantener “su propia cultura”, sobre todo si tenemos en cuenta que esta “cultura propia” en su dimensión creadora de identidad colectiva, en el sentido expuesto por Brah, posee una elevadísima carga política para estas mujeres dado el contexto del conflicto saharaui.

Los grupos jóvenes que han estado fuera se han traído nuevas costumbres de otros lugares, las ven y las respetan, pero la cultura saharaui no es inferior a ninguna otra y por tanto “no cambian su cultura bajo ningún concepto por otra”, aunque adquieran cosas buenas de las otras culturas. Por eso hace 35 años que siguen manteniendo su cultura, mantener la cultura es mantener la causa viva (Entrevista a Parlamentaria de la RASD, Raaba Said, 27 de febrero, diciembre de 2011 (1ª).

---

11 Desde el punto de vista formativo, la educación fue un principio esencial para la revolución saharaui (Wirth y Balaguer, 1979; Lippert, 1992; Caratini, 2006 y Sobero, 2010). La recepción de miles de estudiantes saharauis en los años 80 y 90, en plena situación de resistencia armada, por parte de países como Cuba, Argelia, Libia o Siria, supuso el traslado durante años de un alto porcentaje de mujeres y hombres saharauis por razones de estudio. A quienes regresaron después de años en Cuba, se les denomina *cubaraui*. Esta experiencia de “segundo exilio” (Gimeno, 2007), sumada a la resistencia armada que duró 16 años, ha tenido efectos relevantes en el devenir político y social de los campamentos, así como en las construcciones de los roles de género.

Como también afirma otra de las entrevistadas “Cuando mi hija vuelva de España, habrá muchas cosas buenas que ella ha aprendido allí, pero ella vuelva a su sociedad, a su cultura, y tendrá que ponerse la *melfha* (Entrevista 2.5, entrevista a Mtra. de Cultura de la RASD, Hadiya Hamdi, Rabuni, enero de 2012 (1ª).

La articulación entre una identidad colectiva saharauí vinculada a la lucha nacionalista y anticolonial, y las demandas de las nuevas generaciones de mujeres vinculadas al reconocimiento de su existencia y proyectos subjetivos e individuales, es uno de los retos actuales del pueblo saharauí. Es en el reconocimiento de estas entretelas que el pueblo saharauí puede acompañar sus propias transformaciones identitarias, como estrategia que alimente una futura identidad colectiva capaz de articular la diversidad de subjetividades internas en el caso de las mujeres.

Las entrevistas han arrojado datos significativos sobre los tres grupos etarios. Entre las mujeres de la primera generación, aún cuando todas se identifican con la lucha nacionalista, unas reconocen inserta en ésta la lucha de las mujeres por sus derechos, mientras las otras hacen referencia a la participación de las mujeres en la lucha nacionalista desde la “necesidad” del contexto, sin mayor reflexión sobre la relación entre los derechos de las mujeres y el nacionalismo. En el caso de las primeras, nos dice una entrevistada,

En el caso del Sáhara van de la mano, la lucha de la mujer saharauí en su causa ya implica una lucha como mujer y eso es realmente lo que dio muchos derechos a la mujer saharauí, que pude con eso y con mucho más... decir que hay tensiones entre ambas luchas es un engaño, porque es pensar que la mujer no puede con eso, sacar adelante su lucha como mujer en la sociedad y en la lucha con su pueblo (Entrevista a Parlamentaria de la RASD, Raaba Said, 27 de febrero, diciembre de 2011 (1ª).

Cuando se ha preguntado al segundo grupo de mujeres citado sobre los equilibrios o desequilibrios entre la lucha nacionalista y la lucha por los derechos de las mujeres, suelen priorizar la lucha nacionalista y “la necesidad de descansar de las mujeres”, aún reconociendo la importante labor de las mujeres en la lucha anticolonial.

En cuanto al segundo grupo de edad, caracterizado por una notable formación universitaria, claramente encontramos ya abiertas reflexiones al cuerpo de las mujeres y a sus derechos, así como la crítica a la división sexual del trabajo en el contexto del refugio. Se combinan discursos más rupturistas en torno a sexualidad y reproducción, normalmente de las *cubarauiis*, con discursos más centrados en la autonomía económica de las mujeres, bajo la forma de cooperativas, así como la preocupación por el respaldo legal de la *sharia*.

Es importante tener en cuenta que la inmensa mayoría de las mujeres en los campamentos no diferencian entre *sharia* y *orf*, pero mayoritariamente consideran que el problema con los derechos de las mujeres es el desconocimiento de las dimensiones positivas que la *sharia* contempla para las mujeres y el hecho de que las mujeres no acudan a los tribunales. En

este sentido es posible afirmar que en los campamentos existe un interesante componente de feminismo islámico. Ninguna de las mujeres entrevistadas en los campamentos cuestionó las potencialidades de la *sharia* en este sentido, lo que hace pensar o que el *orf* debe poseer elementos más restrictivos para los derechos de las mujeres o que simplemente se desconoce la existencia del *orf* como fuente legal. Uno de los ejemplos concretos en los que se alude a la *sharia* como positiva frente a la tradición es el caso de las “mujeres colgadas”, quienes abandonadas por el marido no consiguen que él les otorgue el divorcio, por lo que quedan “ni casadas ni divorciadas”, impedidas así para volver a contraer matrimonio pero a cargo de la prole,

Las mujeres pueden pedir el divorcio, pero las mujeres no van a la justicia, a los tribunales. Hay casos de mujeres donde ellas quieren divorciarse y ellos no les dan el divorcio, son las “mujeres colgadas”. Es la situación de *alaga*, donde un hombre deja a su mujer ni casada ni divorciada. El Islam está en contra de esto y por eso es tan importante a orientación jurídica, y aunque hay dos centros de asesoramiento socio-jurídico, la mujer tiene que ir al centro (Entrevista 1.2, entrevista a la Ministra de Cultura de la RASD, Hadiya Hamdi, Rabuni, abril de 2011).

Ahora bien, algunas de las mujeres más jóvenes saharauis que viven en España desde hace años realizan fuertes críticas a la presencia del Islam presente en los campamentos como “machista”. Estas percepciones son fáciles de oír entre las mujeres jóvenes saharauis que por diversas razones viven en España, coincidiendo con un argumentario más relacionado con el feminismo musulmán desarrollado en epígrafes anteriores,

Yo creo que el islam hoy en día en los campamentos ha llegado demasiado lejos. Los saharauis si en algo pudimos avanzar en su día, fue por separar bien la religión y la política. De hecho se podría decir que el estado saharaui llegó hasta a declararse laico. Entonces desgraciadamente ahora vemos como cada vez hay más mezquitas, cada vez en la televisión hay muchísimos programas coránicos, de motivación, etc. Yo creo que este auge de radicalismo sinceramente se está expandiendo [...] A mi me encanta el islam! Me parece una filosofía de vida con la que uno podría reencontrarse a sí mismo, lo mismo que puedes declararte ateo, cristiano... al final es una filosofía de vida. Yo, como saharaui siento tener mi propio Islam. El Islam que se defiende yo no lo comparto. Yo leo el Corán, se lo que quiere decir y hago una interpretación del Corán y me gusta adaptarlo al siglo XXI. Hay que adaptar la religión al siglo XXI. Si antes las mujeres tenían que llevar el velo, no tenemos ya por qué llevarlo, hoy día las cosas han cambiado y el mundo ha avanzado. Yo me quedo con el resto del Islam, con el Ramadán, que me parece un gesto de auto-superación, altruista. Me parece fascinante, lo respeto y siempre lo hago. Me parece super interesante pero no puedo negar de que el Islam coránico sea machista, claro que es machista! Pero creo que la base del Islam sea leerlo e interpretarlo. Creo que uno tiene que hacer un esfuerzo en interpretarlo. Y eso no se puede hacer sin tener en cuenta tu entorno cultural, tu emancipación, tu alrededor sociocultural político. Creo que podríamos llegar así a una interpretación correcta. El tema del cerdo, del alcohol... yo creo que en este sentido deberíamos abrir la mente y entender



realmente que es lo que quiere decir o no el Corán. Yo no me dedico a estudiar el Corán tan a fondo, pero aparte de eso se que hay que ser buena persona, no hacerle daño a nadie. Y el cotilleo de las mujeres saharauis? Eso no es *haram*? De que me sirve que reces si luego estas criticándome por verme tal cual soy? La religión nos marca a cada uno y si algo teníamos bueno los saharauis es que la religión se daba en las casas, no había mezquitas antes en los campamentos. No entiendo como alguien puede convencerte de algo como si fuera un mitin político. La religión se supone que tiene que ser una fe, algo dentro de cada uno, un amor propio a Dios, o como quieras llamarlo (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, mayo de 2015).

La política de la localización nos presentó el cuerpo como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y el espacio, y de las limitaciones de nuestras percepciones y conocimientos; el cuerpo, por tanto, como “locus de interpretaciones culturales”. También las feministas comunitarias abordan la temática del cuerpo como territorio político en sus reflexiones, desde imaginarios culturales y políticos propios. En el caso de las mujeres saharauis, es de anotar cómo sexualidad, cuerpo y autonomía económica de las mujeres, son conceptos utilizados especialmente por las mujeres de la segunda y la de tercera generación, especialmente aquellas quienes están vinculadas a la UNMS.

En el caso de las mujeres saharauis, una de las temáticas más complicadas de abordar ha resultado ser la vulnerabilidad del cuerpo de las mujeres. Sin duda, la situación de conflicto internacional tiene su peso a la hora de no abordar directamente temáticas tan delicadas con las personas investigadoras, ya que la estratégica histórica de Marruecos denunciando los campamentos como un lugar donde se vulneran los derechos humanos de las personas que allí viven.

No obstante, también existe un contexto histórico y político que puede explicar la transformación en el abordaje de estas cuestiones hacia un discurso de derechos de las mujeres. En primer lugar, las mujeres saharauis con cargos de responsabilidad política han sido partícipes de las conferencias que sobre mujeres ha realizado la ONU en las últimas décadas<sup>12</sup>. En segundo lugar, el regreso de mujeres y hombres *cubaraui*s quienes, en cierta medida, cuestionaron, de diversas maneras, a los sectores más conservadores de la sociedad saharaui. Y por último, la entrada de la cooperación española en clave de género en los campos a mediados de los años 2000, con propuestas que se han traducido en programas en torno de los derechos sexuales y reproductivos<sup>13</sup>. Estos factores han permitido que las preocupaciones de las mujeres saharauis sobre cuerpo y sexualidades<sup>14</sup> estén siendo incorporadas por la UNMS desde una perspectiva

---

12 Como afirma Suelma Beiruk: “las mujeres saharauis ya estaban en las conferencias de Copenhague (1980), Nairobi (1985) o Beijing (1995)” (Entrevista 2.7, entrevista a Parlamentaria panafricana, Suelma Beiruk, 27 de febrero, enero de 2012 (1ª).

13 Para conocer algunas reflexiones acerca del programa de salud sexual y reproductiva en los campamentos, llevado a cabo por la ONG Médicos del Mundo, ver Abdelfatah (2015).

14 Respecto de las necesidades expresadas, es de anotar que en ninguna de las entrevistas realizadas fue

de derechos de las mujeres, ante la dificultad que tienen las mujeres de movilizarse de forma segura entre los campamentos. Como explicaban algunas de las entrevistadas, la primera no vinculada a la UNMS y la segunda sí,

La mujer tiene mucha libertad pero llega a un límite como salir de noche, no se puede, no se puede dormir fuera de casa y va siempre acompañada y siempre está limpiando o cocinando; pero los hombres siempre están fuera. Ni se les pregunta (Entrevista 2.17, entrevista realizada a mujer saharaui, Dajla, enero de 2012 (1ª).

Pues no la van a dejar sola, no puedo moverse sola, hay que acompañarla alguien; si ella va con alguien tiene que ser conocido. Para ellos es una protección. Pero, por ejemplo, ahora han cambiado un poco las cosas: puedes viajar, puedes marchar... en nuestra sociedad se deja eso normal. Yo estoy casada y puedo hacer cosas porque no tienen miedo de que yo haga nada. Pero las chicas que tienen que trabajar en Rabuni y tienen que pasar la noche, por ejemplo, o dos días, eso no todas las familias les van a dejar (Entrevista 4.2, entrevista a mujer joven miembro del buró político de la UNMS, Uarda Hamudi, Smara, abril de 2015 (1ª).

Las preocupaciones por la seguridad de las mujeres han supuesto que desde la UNMS, por ejemplo, se haya manifestado en diversas ocasiones la necesidad de crear una cooperativa de “taxis rosas” conducidos por mujeres y a los que sólo podrían acceder mujeres, o se hayan realizados talleres de autodefensa feminista. Otra cuestión notable, de la que no se ha conseguido recabar mucha información es la existencia del centro de internamiento conocido como la “cárcel las mujeres”, donde por orden judicial, es decir, legalmente, son retenidas las mujeres embarazadas fuera del matrimonio<sup>15</sup>. Según la UNMS, este centro fue creado para proteger a las mujeres de sus propias familias,

El centro lo hacemos nosotras porque hemos querido un centro y aunque solamente hay ahora una mujer, que esa mujer tenga posibilidades de tener un cuarto en condiciones, tenga una sala donde pueda ver la televisión o pueda leer un libro, juguetes para su hijo, por ejemplo, intentar hacer algún material de trabajo, pues por ejemplo como una máquina de coser, cosas para que ella pueda aprender [...] ahora estamos terminando la rehabilitación del centro. Queremos nombrar una directora del centro, y queremos también nombrar una médica para que se encargue del programa sanitario y tenerlo como una institución. O sea no nos importa si solamente hay una o dos o diez, porque es algo que no se puede controlar [...] La seguridad que hay no es para vigilarlas a ellas. Por ejemplo, han estado allí unos cooperantes que han visitado el centro y veían que las ventanas son muy estrechas y como que lo entendieron que es como una cárcel, pero el problema que tenemos es que ellas ni siquiera

---

apuntada la homofobia como necesidad o preocupación de las mujeres saharauis, y es por eso que en este caso, no se articulan reflexiones al respecto en relación al feminismo comunitario. En cualquier caso, lógicamente, es otra posibilidad importante de cara a futuras investigaciones sobre el feminismo descolonial saharauí.

15 Según el juez entrevistado, estas detenciones están fundamentadas legalmente, pues en la normativa islámica que es aplicada en los campamentos el embarazo fuera del matrimonio es de en sí un hecho delictivo (Entrevista 2.21, entrevista realizada con hombre juez en los campamentos (1ª).

quieren ventanas, porque dicen “queremos sentirnos muy protegidas, queremos ventanas donde no pueda entrar nadie”.

Pero yo creo que lo más importante es intentar que no queden ellas como víctimas. Intentar ofrecerles todo lo que se les puede ofrecer, e incluso hay muchas que salen con un nivel educativo muchísimo más avanzado que el que tenían cuando no habían estado en el centro. Y luego también hay un programa de conferencias y de charlas con ellas... para que no se sientan culpables o para que piensen que todos podemos cometer errores, pero lo más importante es intentar superar esos problemas, intentar pues ser una persona útil. Porque la utilidad es una necesidad para ellas mismas antes de que sea para... Yo creo que, o sea la primera visita que hicimos, todas se tapaban con mantas. Yo he tenido que llevar conmigo la directora de la escuela y hemos estado dos horas hablando sin que nadie nos mire a la cara... pero también lo entendemos. Fue el primer contacto que hicimos. Al final les dijimos que les consideramos como hermanas, que hemos venido para apoyarlas y que hemos venido para intentar ver otra forma ¿no? e intentar superar ese... porque somos conscientes de que todas somos necesarias... necesarias para nuestro proceso tanto nacional como para el nuestro propio como mujeres y que no queremos que nadie se quede marginado y por eso habíamos venido, queríamos hablar con ellas, que nos cuenten sus problemas, sus necesidades y nostras por nuestra parte estamos intentando... ya de ahí, surgió la idea de la construcción del centro (Entrevista 1.3, entrevista a la Sec. Gral. de la UNMS, Fatma El Mehdi, 27 de Febrero, abril de 2011).

De hecho, según explican desde la UNMS, cuando aparece el padre del bebé o la familia acepta el regreso de la mujer, ellas abandonan el espacio porque regresan con sus familias o porque se casan. En cualquier caso, sin pretender obviar las profundas implicaciones de esta situación como violencias hacia las mujeres, ya que no se logra saber cuántos de esos embarazos hayan podido ser producidos por violaciones sexuales, ahondar en esta situación necesita de una reposada investigación y análisis, ya que no considero que las informaciones recibidas sean suficientes como para exponer con mayor rigurosidad el asunto. De hecho, no fue posible visitar el lugar.

Mientras la mayoría de las mujeres a quienes se preguntó por el centro lo plantearon como un centro de acogida necesario para las mujeres, las mujeres saharauis jóvenes residentes en España suelen ser muy críticas con la existencia de este centro y acusan a las responsables políticas de hacer un uso político de la mujer saharauí,

Me parece mal, por supuesto. No lo comparto. Digo, si somos una República Democrática, abierta... No critico a la mujer saharauí que necesitará su tiempo para emanciparse, avanzar. Somos nosotras las primeras responsables de este cambio, pero no me gusta cómo nos venden. Nosotras no somos un objeto político. La misma política saharauí me parece machista. No podemos apegarnos a la interpretación de que estos centros sean para proteger a las mujeres. Qué hagan otro centro! que hagan pruebas del ADN para saber quien ese el hombre que haya dejado a una mujer embarazada y que lo encierren a él también... a mí lo que no me

gusta de este centro es que es discriminatorio, porque un embarazo no deseado lo hacen dos personas, no sólo una mujer. Por qué el hombre puede ir libre por el campamento y una mujer no? Es como el discurso del velo: no puedes obligarme a llevar un velo para taparme, para “protegerme” de los hombres. No puedes ir a la calle porque no estás protegida. En los campamentos pasa eso cuando coges un taxi, por ejemplo. Los riesgos vienen de la mentalidad retrograda de los hombres. Las mujeres tenemos que luchar con los hombres. No podemos decir de ser libres de circular libremente si luego tenemos a un hombre con una mentalidad asquerosa que te crea desconfianza. Y ir acompañadas no puede ser la solución... (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, mayo de 2015).

En mi opinión, sería recomendable adentrarse en investigaciones específicas que pudiesen acompañar intervenciones políticas y sociales de la mano de la UNMS y otros agentes sociales y políticos, generando otras formas posibles de abordar una situación que, en el mejor de los casos, pone en evidencia las dificultades de la UNMS para afrontar el castigo social y legal al que son sometidas las mujeres embazadas fuera del matrimonio.

Por último, en la tercera generación es apreciable una interesante brecha entre las mujeres que considerándose feministas o no, están involucradas con la UNMS y con un discurso de derechos de las mujeres, y aquellas que se presentan como poco interesadas por las problemáticas políticas de las mujeres como colectivo subalterno y sienten la UNMS como un organismo ajeno. En el primer caso, se trata de un discurso que abarca más o menos abiertamente, según los casos, temáticas relativas a las cuotas, derechos reproductivos, sexualidades, violencia de género, la defensa de ciertas tradiciones positivas para las mujeres, el derecho islámico y los derechos económicos. En el segundo, se trata de mujeres cuyo proyecto vital está fuertemente articulado al matrimonio como estrategia emancipatoria consciente frente al clan familiar, del que la mujer “depende” hasta que se casa, en algunos casos, y/o como medio de mejoramiento de la vida en otros,

Hay tres tipos de mujeres jóvenes, las universitarias, la no universitarias pero que trabajan o están en el ámbito social y las que tienen un nivel secundario y no trabajan. Las primeras y las últimas tienen un discurso común, sus aspiraciones a la vida social casándose... al final, la causa saharaui se ha acostumbrado a que quien lleva la causa adelante han sido sus mujeres, pero hoy las mujeres se están retirando. Hemos avanzado mucho, pero nosotras mismas somos responsables del retroceso. Todos los derechos de las mujeres sean conseguido después de muchas luchas y ahora no pueden venir otras a tirarlo todo por tierra (Entrevista 2.10, entrevista realizada a mujer joven saharaui, Dajla, enero de 2012 (1ª).

En los dos grupos de esta tercera generación encontramos tanto mujeres universitarias como mujeres no universitarias, no siendo esta formación reglada un factor definitorio para reconocerse o no como feminista. Más bien, son las mujeres con formación en clave de género en la UNMS, pertenecientes en especial a la segunda y tercera generación, quienes suelen definirse abiertamente como feministas.

En referencia a los jóvenes como colectivo, advierte Gimeno que “los extremos a los que puede llegar esta tensión entre la identidad común y compartida que exige el proyecto revolucionario y la decisión de los jóvenes saharauis de construirse plenamente como sujeto individual” (2007: 38). Me parece una reflexión bastante homologable a la situación de las mujeres en los campamentos quienes, sin renunciar a la lucha por la autodeterminación de su pueblo, también se encuentran inmersas en la reflexión y reivindicación por sus derechos sexuales.

#### **5.4. La construcción de la identidad feminista en las mujeres saharauis**

Como nos apuntaba Brah, la identidad colectiva no es la suma de las experiencias de los individuos, sino que es “el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular” (2011: 152). Esto implica la supresión parcial de la memoria o sentido subjetivo de la heterogeneidad interna de un grupo, lo que, por otro lado, no supone que desaparezcan sus respectivas relaciones de poder. Sin lugar a dudas, en este sentido, la identidad saharauí mantiene un peso primordial frente al de sus propios colectivos específicos, de hecho, en todas las entrevistas se mantiene como eje identitario el ser ante todo “saharauis”. A pesar de esto, algunas mujeres de la segunda generación y la mayoría de la tercera entrevistadas, en coincidencia con su participación en la UNMS, se declaran abiertamente como feministas, al interior de su identidad como mujeres saharauis. Es de anotar que ninguna mujer de la primera generación a excepción de Zenia Ahmed, antigua Secretaria General del UNMS entre 1990 y 1996, se autodenomina abiertamente como feminista.

El debate sobre la agencia feminista de las mujeres saharauis gira en torno a la existencia de bases materiales políticas, sociales o antropológicas que sustenten la “especial situación o positiva identidad de las mujeres saharauis” en los campamentos, o si más bien, esta “especial situación” responde a lógicas discursivas “que instrumentalizan las políticas de género para dar una imagen progresista y feminista que permita recabar apoyos entre la izquierda internacional” (Mohamed Dafa, 2014).

Este debate, en mi opinión, debe situarse justo en la intersección entre las experiencias y diferencias de las mujeres en tanto cotidianas, de relación social, subjetivas e identitarias. De hecho, hay mujeres saharauis activistas por los derechos de las mujeres que no se identifican con el término feminismo, como una manera intuitiva, no intelectualizada, de distanciarse de la carga eurocéntrica del término. Esto es muy usual, por ejemplo entre las mujeres de los territorios ocupados y las mujeres de la primera generación de los campamentos, vinculadas o no a la UNMS. Otras, en cambio, no tienen mayor problema en definirse como feministas, suelen ser, como se explicaba anteriormente, las más jóvenes y las mujeres de la segunda generación que han estado o están vinculadas a la UNMS. En estos casos, también hay quienes aluden a un discurso mixto donde el lenguaje de los derechos positivos para ellas en la *sharia*

y el discurso “CEDAW” de los derechos humanos de las mujeres se muestran compatibles constantemente. De hecho, en la propia sede de la UNMS, en el actual campamento de Bojador, dos lemas de considerables dimensiones presiden el pasillo central: “Los derechos de las mujeres son derechos humanos”, “No hay democracia si las mujeres”.

Sea cual sea la perspectiva desde la cual entrar a debatir esta polémica, me parece necesario tener en cuenta la mirada de un feminismo descolonial que, mediante categorías como la “colonialidad del género”, desarrollada y analizada en capítulos anteriores en el contexto saharaui, nos ayuda a comprender cómo las transformaciones de las relaciones de género están cruzadas con dominaciones económicas, raciales y coloniales. Por eso, este trabajo desarrolló las estrategias de colonialidad del género por parte de la metrópolis y las respuestas nacionalistas en clave de género. Como afirmaba Bengochea: “Es fundamental conocer el periodo formativo del movimiento nacionalista saharaui para comprender el empoderamiento posterior de las mujeres saharauis, pues se hizo de la promoción de la mujer una empresa nacional” (2013: 127 y 128).

Mi propuesta en este sentido es tener como perspectiva de análisis, fundamentalmente, la agencia de las mujeres, y no conceptualizarlas como sujetas pasivas manipuladas por el FP, sobre todo cuando de otros complejos contextos culturales, políticos y sociales se trata<sup>16</sup>. Entender cómo se proyectó desde la colonia el rol de la mujer saharaui en el momento de sedentarización y aglutinamiento de mano de obra por parte de la metrópoli, y cuáles fueron las ganancias y pérdidas de poder para las mujeres en la situación colonial, nos ha ofrecido importantes claves para captar la dimensión y las razones de la masiva implicación de las mujeres saharauis en la lucha anticolonial y las especificidades y dificultades de las luchas de las mujeres saharauis en la actualidad.

De esta manera podemos comprender un poco más la complejidad de las luchas feministas descoloniales, donde la lucha de las mujeres por sus derechos, frente a sus pueblos sometidos –pero con ellos–, trasciende una ortodoxia política feminista occidental pensada desde sí misma.

Somos abiertos a otras culturas para lo bueno y para lo malo. A esta sociedad es a la que tienes que convencer, en este mundo debes inculcar valores desde sus valores y convicciones, pero desde la reafirmación de tu proyección. En este mundo debo inculcar valores y sembrar, porque además tenemos generaciones que se formaron en contextos muy diferentes, tenemos un mosaico de colores sociales (Entrevista 2.6, entrevista a Jira Bulaji, Ministra de Función Pública de la RASD, 27 de febrero, enero de 2012 (3ª).

En este sentido, las pasarelas con los feminismos africanos, indígenas e islámicos son evidentes a la hora de autoidentificarse, especialmente, desde lo comunitario y no desde la

---

16 Para abordar estas afirmaciones sobre la manipulación que el FP realiza de las cuestiones de género, ver los trabajos de Elena Fiddian-Qasmiyeh (2009 y 2013).



familia nuclear occidental únicamente; desde la *sharia* como normativa favorable el derecho de las mujeres saharauis y desde la vulneración de los derechos colectivos de sus pueblos. Sin embargo, es importante tener en cuenta también que se trataría de un feminismo descolonial con especificidades propias que responden, principalmente, a su vinculación con un movimiento de liberación nacional en un contexto cultural propio. Es por eso que cerramos la investigación con algunas reflexiones propias entorno a estas categorías.

## 6. REFLEXIONES FINALES

### 6.1. Nacionalismos y Género en el caso saharauí

En referencia a los 607 pueblos originarios presentes en de Abya Yala, escribía Francesca Gargallo: “La recuperación, que en ocasiones es una verdadera reinención, del propio ser pueblo o nación tiene una fuerza política transformadora, contraviniendo primeramente la invisibilidad a la que habían sido condenadas por siglo las lenguas, las cosmovisiones, las relaciones de género, así como los sistemas educativos y de salud que de ellas se derivan...” (2013: 33). En efecto, hablar de nacionalismos puede ser también hacerlo de los procesos políticos situados que generan las demandas de los derechos colectivos, máxime si se hace desde pueblos que han vivido situaciones de expolio y exterminio. Esta afirmación nos ofrece un punto de partida de interpretación diferente a las que nos ofrecen clásicos autores como Anderson o Anne MacClintock.

Desde el punto de vista de los estudios sobre nacionalismos y género, la obra fundamental de la politóloga Nira Yuval-Davis, *Género y Nación* (2004), analiza las profundas vinculaciones entre las mujeres, las relaciones de género y la reproducción biológica, cultural y simbólica de la nación o grupo identitario. El texto realiza un detallado análisis de las teorizaciones existentes sobre nacionalismos y sobre género, previamente al análisis del cruce de ambas categorías. Ahora bien, lejos de plantear los nacionalismos como esencialmente masculinizados, la autora nos propone comprender la participación de las mujeres como reproductoras culturales, biológicas y simbólicas también desde sus agencias históricas y no sólo como víctimas pasivas.

Por otro lado “La nación y sus mujeres” (1999), el clásico trabajo de Partha Chatterjee que analiza el discurso de género del nacionalismo indio, evidencia cómo éste separó el ámbito de la cultura en dos esferas: la material, vinculada a los reclamos de occidente (ciencia, tecnología, organización económica y política, métodos de gobierno, etc.), y la espiritual, como núcleo que esencializaba la cultura nacional frente a Occidente. Mientras la primera esfera quedaba vinculada al “mundo” y a la masculinidad, la segunda, lo hacía a la “casa” y a la feminidad. De este modo, el ideal nacionalista de la “nueva mujer” educada formalmente y también vinculada al hogar mediante las “virtudes femeninas” (frente a las mujeres de clase

baja y las mujeres de las nuevas familias ricas) convertía a las mujeres indias de clase media nacionalista “normales” en las compensadoras naturales, en su vestimenta, hábitos alimenticios, comportamiento social o religiosidad, de las derrotas sufridas por los hombres en el “mundo” por el sistema colonial.

Todo ello, explica el autor, supuso la construcción de un nuevo patriarcado nacionalista cuyo “campo de batalla” fue el hogar, bajo la consideración de que la cuestión de las mujeres no era una cuestión de negociación política con el estado colonial. Hubo que esperar hasta después de la independencia para que determinados temas como matrimonio, derechos de propiedad, sufragio, igualdad salarial, igualdad de oportunidades, volviesen a ser asunto político y legislativo en la vida política.

Sin embargo, en el caso de las mujeres saharauis, no podemos asumir estas tesis sin contar con las experiencias históricas coloniales de profundo calado político colectivo como la colonización española, la invasión-ocupación marroquí basada en el terror, el genocidio, la guerra y el exilio, que han obligado al pueblo saharaui a resistir y re-existir cotidianamente durante 40 años mediante estrategias colectivas que van desde las diversas estrategias de resistencias anticoloniales (MLS y FP) a las Intifadas, la promulgación de la RASD, el exilio en Argelia, la guerra, la resistencia bajo la ocupación, el “segundo exilio”, la propia diáspora saharaui, la resistencia pacífica y la construcción de la RASD como sociedad en los campamentos; todas ellas desarrolladas en capítulos anteriores.

Si nos acercamos a las tesis de Chatterjee desde los planteamientos de Segato (2011), Mendoza (2012) y Lugones (2011) desarrollados en el capítulo II y aplicados en el capítulo III al caso de las mujeres saharauis, es posible comprender que este modo de operar del nacionalismo respecto del género que plantea Chatterjee, puede traer causa en la reformulación de la división político espacial y sexual que generó la colonialidad del género en el caso saharaui, especialmente de la mano de la Sección Femenina, también vinculada a los dispositivos de poder jurídicos y políticos con lo que la colonia española reconfiguró una nueva Yemáa que otorgaba poderes a ciertos hombres, poderes que realmente no tenían en la sociedad tradicional saharaui.

En este sentido, puede argumentarse que la distinción entre la esfera material/espiritual, en el caso saharaui, emerge del pacto entre algunos hombres colonizados y colonizadores, y de la contraprestación del mayor control familiar obtenida por los primeros. Lejos de entrar ahora en un análisis comparativo entre las experiencia de género y nacionalismo en India y la América andina pre-colonial, sí considero interesante poner en evidencia y reconocer cómo los discursos nacionalistas pueden llegar a reproducir claves de la colonialidad del género, previamente naturalizadas bajo falsas explicaciones de esencialismo cultural identitario, como es el caso del PUNS. Frente a esto, el FP, contrariamente, insertó en lo más profundo de su propuesta de revolución social la participación y el reconocimiento de derechos de las mu-

jeros, lo que en mi opinión explica la adhesión masiva de las mismas a la revolución saharauí.

Por su parte, en *Género y Nación*, la politóloga Nira Yuval-Davis (2004), analiza las profundas interacciones entre las mujeres, las relaciones de género y la reproducción biológica, cultural y simbólica de la nación y el grupo identitario. Argumenta la autora que “para poder entender la centralidad del género en las luchas nacionalistas, se necesita analizar la cultura como un recurso dinámico disputado, que puede ser usado de manera diferente en diferentes proyectos y por gente que está posicionada de distinta manera en la colectividad” (Yuval-Davis, 2004: 44). El texto, entre muchos otros interesantes aportes, incide en la temática de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, sobre los que diagnostica presiones contradictorias sobre la fertilidad de las mujeres en los procesos de globalización. Mientras, de un lado, se insiste para que las mujeres salgan a trabajar y se facilita el acceso a los anticonceptivos a través de las agencias internacionales; de otro, los movimientos políticos étnicos y religiosos fundamentalistas, aumentan el control sobre los derechos reproductivos en nombre de la “costumbre y la tradición” (Ibid.: 60 y 61).

De este modo, Yuval-Davis pone en evidencia cómo los nacionalismos y colectividades indentitarias reglamentan los cuerpos y las vidas de las mujeres, ya sea mediante las pautas materiales normativas de los discursos culturales y políticos, como desde su dimensión simbólica. Sin embargo, al no manejar la noción de colonialidad del género, Yuval-Davis, al igual que Chaterjee, no llega a interrogarse sobre cómo la participación de las mujeres en los movimientos nacionalistas y los discursos de éstos son claves de género que cuestionan directa o indirectamente la colonialidad del género, es decir, cómo la participación de las mujeres en estos movimientos modifica profundamente el estatus cultural y político de las mujeres colonizadas y los efectos que esto genera en el ámbito de la agencia y la natalidad,

En aquel tiempo la orientación era la de hablar del matrimonio, por ejemplo, si mi hermano está la guerra, cuando el muera mañana, nos quedamos con el hijo que va dejar... nuestro objetivo era que si el moría dejase un hijo suyo (Entrevista 2.18, entrevista realizada a mujer saharauí, Dajla, enero de 2012 (3ª).

En definitiva, asumir el colonialismo y el nacionalismo como variables constitutivas del género, implica, sin duda, atender a sus potencialidades discursivas del colonialismo y del nacionalismo como constructores de “la mujer auténtica”. Ahora bien, si dejamos la reflexión en este punto, se puede victimizar a las mujeres hasta el punto de negar las prácticas y estrategias de resistencia que subyacen a su agencialidad política, y es ahí donde el nacionalismo, a diferencia del colonialismo, puede convertirse en un plataforma emancipatoria para las mujeres, como considero que ha ocurrido en el caso de las mujeres saharauis. En cualquier caso, se trataría más bien de reconocer sus especificidades políticas feministas justamente en este cruce de caminos, donde los procesos dinámicos de vulnerabilidad y de resistencia, son parte de la agencia de las mujeres en el contexto saharauí, como fue apuntado en el capítulo II.

## 6.2. Cultura, Tradiciones y Género en el caso saharaui

Comprender la dimensión global y su conexión con lo local se ha convertido en una tarea imprescindible para (re)pensar las posibles alternativas políticas a la colonialidad global. Vivimos espacios y tiempos donde las corporalidades y cotidianidades alumbradas por las propuestas descoloniales y feministas de las últimas décadas han desvelado aún más las marcas y señales de las desigualdades y las exclusiones modernas: son los cuerpos sexuados, racializados, colonizados y transfronterizos quienes más nos permiten rastrear las derivas y expectativas de la colonialidad global. Como puntualizaba la reconocida filósofa y zoóloga norteamericana Donna Haraway, ante las trampas en las que suele encallar el pensamiento posmoderno: “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad de futuro” (1995: 322).

En un contexto de corrección retórica y manipulación política, el racismo epistémico de las ciencias sociales (Grosfoguel, 2007) no ha sido ajeno al pensamiento feminista. Aunque éste ha sido reconocido en su dimensión epistemológica como el gran crítico del sesgo androcéntrico de las ciencias -dicho sea de paso, muy a menudo desde una cosmovisión eurocentrada-, no es menos cierto que ha tenido grandes dificultades en la traducción transcultural de sus postulados. Lo puntualizaba de nuevo Donna Haraway del siguiente modo: “El valor de una categoría analítica no queda necesariamente anulado por la conciencia crítica de su especificidad histórica y sus límites culturales. Pero los conceptos feministas de género plantean de forma aguda los problemas de comparación cultural, de traducción lingüística y de solidaridad política” (1995: 221).

En estas sospechas convergen profundamente los feminismos descoloniales, compartiendo una compleja mirada analítica crítica que pretende descifrar los modos en los cuáles han sido construidas, justificadas y teorizadas en el pensamiento político feminista hegemónico, categorías como la “diferencia sexual” y la “diferencia cultural” a través de una categoría analítica como “género”. Para ello, indagan y desvelan cómo a menudo, la diferencia es “utilizada, negada y/o exacerbada para justificar la desigualdad” (Suárez, 2008) al interno del pensamiento feminista en el marco de la colonialidad global. Nos dice la teórica feminista argentina Karina Bidaseca al respecto: “Si tenemos en cuenta que la diferencia y la desigualdad son construcciones sociales, el significado que los actores y actrices le atribuyen a la diferencia es producto de prácticas sociales sedimentadas que instalan un modo específico de concebir la diferencia como desigualdad y que activan diferentes mecanismos para legitimarla” (2010: 167). En efecto, a menudo, las diferentes propuestas teóricas feministas emanadas desde el Norte han reproducido aquello que Mignolo señalara como la “diferencia cultural” que sirve para ocultar la “diferencia colonial” (2003 y 2010).

Escrito por mujeres pertenecientes al colectivo feminista autónomo madrileño Eskalera Karakola, el prólogo de *Otras Inapropiables* (2004) realiza una interesante reflexión sobre el reconocimiento, en concreto, sobre el uso y abuso del concepto de diferencia en la construcción de la ciudadanía y “sobre el papel que desempeña su constitución en el establecimiento de sujetos reconocidos como ciudadanos “apropiados” (2004: 16). Entre los interrogantes más o menos implícitos de los que parte la disquisición, podríamos destacar los siguientes: ¿Cuándo la *diferencia* es suficientemente significativa para convertirse en una marca de opresión? ¿Frente a qué o quién se es *diferente*? ¿Quién tiene la capacidad de enunciar la *diferencia*? ¿Qué es la *diferencia* en un sentido ontológico? Mucho se ha escrito en la filosofía política y en especial en la teoría de la justicia contemporánea sobre el resurgimiento de las identidades, el reconocimiento de las diferencias, la reivindicación de los derechos colectivos, culturales, de grupo, etc. Los inagotables debates entre el liberalismo y el comunitarismo<sup>17</sup>, los derechos colectivos e individuales, universalismo y relativismo<sup>18</sup>, y cómo no, el debate entre el multiculturalismo y el feminismo<sup>19</sup>.

Sin embargo, superando el debate conceptual en la materia, el prólogo inserta de lleno estos interrogantes en las relaciones de poder, en una mirada plenamente política que invita a (re)pensar el etnocentrismo de las ciencias sociales, afirmando que “lo particular, lo periférico, lo deficiente –frente a lo universal y lo central- se conforma en relaciones asimétricas de poder. Las marcas de diferencia se resuelven mostrando las particulares marcas de la *indiferencia*: lo “neutro”, invisibilizado por normativo hegemónico y sobre-representado” (2004: 10). La temática del reconocimiento identitario se vuelve aún más compleja si colocamos los interrogantes anteriores en el seno del pensamiento político feminista. Y justamente esto es lo que se hace en el prólogo citado, desnudando los límites del pensamiento político feminista de cierto tono etnocentrista que homogeniza las necesidades e intereses de “la mujer”, sin tener en consideración que “las mujeres”, en un sentido analítico, son construcciones complejas configuradas por aquellas diferencias coloniales, raciales, religiosas, culturales, étnicas, de edad, de clase, etc. Variables estas que, como venimos exponiendo, debemos tener en cuenta de una manera crítica, para no errar en nuestros análisis y estrategias. Como sostiene Gayatri Spivak “no hay que celebrar ni rechazar la diferencia, sino hallar qué caso específico de des-

---

17 Para un profundo estudio a través de los autores más representativos al respecto en la filosofía política, ver Soriano (2004).

18 Para indagar en la “racionalidad de resistencia” como posible alternativa a la dicotomía entre universalismo y relativismo desde la filosofía del derecho, ver Herrera (2008).

19 Para ver un recorrido de estos diferentes debates con sus respectivos autores y autoras desde una perspectiva feminista, ver Reyes (2010). Una interesante producción al respecto es la de la teórica Susan Moller Okin, quien advierte de los peligros del multiculturalismo para el feminismo (1999). En el caso español es clásico el trabajo de la filósofa Amelia Valcárcel al respecto (2002 y 2009). Para una monografía sobre multiculturalismo y género desde Argentina, ver Femenías (2013).

igualdad provoca su uso” (cit. en Bidaseca, 2010: 167).

También desde Mignolo (2003 y 2010) y su “diferencia colonial” que caracteriza la colonialidad como forma de dominación basada en técnicas de categorización, podemos comprender cómo se construye a la “otra” en tanto diferente por su pertenencia a colectivos naturalizados y colonizados como inferiores y/o subdesarrollados. Con otras palabras, se contempla la categoría de la diferencia, pero no en una apuesta crítica por el reconocimiento de la pluralidad social y en un horizonte de igualdad cívica y política; sino como una diferencia minorizante, ocultando tras unas supuestas diferencias culturales, las que son, más bien, diferencias coloniales. De este modo, ser diferente se convierte en sinónimo de ser inferior mediante “el uso de marcadores de diferencia cultural, que pueden ser raciales, religioso-culturales o etno-tribales” (Suárez, 2008: 29).

Como afirma Mignolo “las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando las faltas y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como “diferencias culturales” para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder” (2003: 27).

El gran aporte teórico de los feminismos descoloniales al pensamiento político feminista ha sido desvelar cómo subyace este ocultamiento de las diferencias coloniales en las diferencias culturales, también en el seno del pensamiento político feminista eurocéntrico. Los estereotipos y prejuicios culturales/coloniales anclados en el corazón de las ciencias sociales que constantemente nos remiten a las características esencializadas sobre lo que la mujer es, en general, y sobre todo, sobre lo que las mujeres negras, indígenas, musulmanas, árabes, migrantes... suponemos que son o lo que las mujeres del “tercer mundo” colonizado deben ser; necesitan ser sometidos a un riguroso análisis feminista transcultural y descolonial que desvele cuánto de colonial esconde la dimensión discursiva sobre lo “cultural”.

Como nos propone la teórica decolonial Catherine Walsh, es urgente comprender la interculturalidad como una propuesta de inter-epistemología, ya que, como ella misma reconoce, el término interculturalidad ha sido cooptado institucionalmente e interpretado como la demanda de inclusión en el estado-nación que responde más a una política cultural de reconocimiento de las diferencias culturales, la mayoría de las veces folclorizadora, que a una apuesta igualitaria por legitimidad epistemológica de esos “conocimientos otros”, considerados como *doxa*. En el ámbito político, denuncia Walsh, viene ocurriendo “una integración de conceptos concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial dentro de los paradigmas hegemónicos, vaciándolos de su posición política, ética y epistémica”, tanto por parte de las instituciones estatales como las financieras internacionales (2007: 55).

Considera Herrera (2005) que la cultura es una estrategia vinculada a las estrategias de acción social, una respuesta y una reacción a la forma cómo se van constituyendo y desplegando



do las relaciones sociales, económicas y políticas contextualizadamente. Son estas experiencias y estrategias de resistencia y re(exi)sistencia las que evidencian una “concepción de la identidad como construcción histórica que se está formando y reformulando cotidianamente” (Hernández, 2003: 17). De este modo, el nexo entre re-existencia y cultura se hace ineludible. Como escribía la filósofa feminista Francesca Gargallo,

...plantearnos preguntas sobre los pensamientos que no son recogidos por la historia de la filosofía o la historia de la cultura que se enseñan en las academias, equivale a asomarnos a las circunstancias históricas de pueblos y nacionalidades que han producido conocimientos claros de su realidad durante 500 y más años de dominación, adaptando los criterios de realidad a la necesidad de su construcción de subjetividades colectivas e individuales para la transmisión de conocimiento propios (Gargallo, 2014: 32).

Centradas en la agencia política de las mujeres, Hernández Castillo y Suárez (2008) indagaban en la tensión entre derechos de las mujeres y movimientos nacionalistas e identitarios desde el marco teórico de los feminismos poscoloniales en su apuesta por descolonizar el feminismo. Estas autoras, entre muchas otras, consideran como un denominador común de estos feminismos descoloniales la doble tensión o lucha que mantienen, de un lado, con los feminismos hegemónicos, por su imposición en el entendimiento de una liberación femenina, y de otro, con los propios grupos identitarios o nacionalistas. Paradójicamente, a pesar de que estos grupos se convierten en plataformas de lucha social donde las mujeres participan frente a los procesos de globalización y colonialidad, como hemos visto, también van a condicionar los cuerpos y roles de las mujeres (Suárez y Hernández Castillo, 2008: 10-13).

Para Hernández Castillo, esta doble tensión viene resolviéndose, en el caso de las mujeres indígenas, más que como una desidentificación cultural de los propios colectivos, como una propuesta de resignificación cultural. Escribe literalmente la autora: “Repensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género implica necesariamente vincular el concepto de cultura al concepto de poder; desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares” (Hernández Castillo, 2003: 39). Con otras palabras, desde los feminismos descoloniales no se renuncia a reconocer cómo los colectivos identitarios pueden llegar a condicionar los roles de las mujeres a partir de una construcción estática y ficticia de las identidades y los procesos culturales, pero no por ello se elimina la agencia feminista de las mujeres, sino que más bien ésta se contextualiza histórica y culturalmente,

Es un punto clave. Entonces, mi crítica hacia mi pueblo muchas veces es que nosotros no podemos exigir que seamos... eso: “así, así y así”, no podemos ponernos pautas para saber quién es saharauí o quién es una mujer saharauí. Nosotros somos quién somos gracias a esta riqueza que muchas veces yo creo que nos puede aportar mucho más de lo que nos puede restar. Entonces, no es por no llevar la melfha un día que puedo decir que soy más o menos saharauí. Y yo esta crítica siempre la hago al pueblo saharauí porque no respetamos, no so-

mos capaces de respetar... yo no puedo ir a los campamentos y declararme como una persona que no reza, decir “yo no rezo”... no puedo. Entonces, eso es lo que muchas veces nos lleva desgraciadamente a cumplir con un papel. Tú tienes que cumplir con un papel, porque te tienes que poner la melfa porque te la tienes que poner, no declares de que religión eres, no declares tu propia ideología. Yo creo que la clave está ahí. (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, mayo de 2015).

Como explica la autora hay tres importantes reflexiones metodológicas a tener en cuenta desde los feminismos descoloniales: 1. Historizar y contextualizar las formas que asumen las relaciones de género para evitar el universalismo feminista; 2. Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales; y 3. Reconocer la manera en que nuestras luchas locales se insertan en procesos globales de dominación capitalista (Hernández Castillo, 2008: 82 y 83).

En este sentido, que hay que tener en cuenta que Marruecos ejerce una colonialidad del poder basada en la represión corporal y en la explotación de recursos y en la diferencia cultural fundada en criterios etno-raciales que construye discursivamente una dimensión de inferiorización de la saharauidad. Ya sea invisibilizando la existencia de una lengua y etnicidad propias, como ocurriera en los “años de plomo” en lo que implicó una estrategia de negación y aniquilación del otro; ya sea porque se reconocen siempre y cuando se sitúe como diversidad interna de la propia marroquinidad, como establece la tercera vía que propone la autonomía saharaui al interior de Marruecos, lo cierto es que en la colonialidad del poder ejercida sobre el pueblo saharaui se ha articulado la subordinación económica y política con la cultural.

De esta manera, reconocer las diversas estrategias de control sobre el cuerpo y los roles de las mujeres que los nacionalismos y políticas identitarias despliegan, especialmente en el caso de Marruecos y en el caso de España través de la colonialidad del género, no es óbice para reconocer la participación decidida, consciente y feminista de las mujeres en las luchas identitarias y nacionalistas, como la de FP, frente a las que también exigen sus derechos propios como mujeres. Como argumentaba Butler, se construye resistencia precisamente a partir de la vulnerabilidad y, en especial, de la exposición del cuerpo.

En los efectos de 16 años de guerra y 40 años de refugio sobre los roles de género, habría que diferenciar al menos tres periodos. Por un lado, durante la situación de guerra, desde 1976 hasta 1991, donde las mujeres, salvando la interpretación patriarcal de los “roles de retaguardia” (que dan preeminencia política a quienes realizan la guerra), levantaron la RASD en situación de exilio. En segundo lugar, a partir de 1991, con el retorno de los hombres a los campamentos en razón del alto el fuego y un nuevo reajuste de la división sexual del trabajo; y, en tercer lugar, a partir de finales de los 90 cuando finalmente parece no realizarse el referéndum, lo que implicó adoptar la estrategia de “Desarrollo en el Refugio” desde 2001 hasta la actualidad.

Un interesante trabajo sobre algunos de estos periodos es el de Caratini (2006) quien diferencia cuatro etapas en la historia saharauí: a. “Fase pre-revolucionaria” desde finales de los 60 hasta 1975, b. “Fase revolucionaria” desde 1975 hasta 1991, caracterizada por el protagonismo de las mujeres jóvenes, c. “Fase de latencia”, desde 1991 hasta 1997. A partir del alto el fuego en 1991 se dieron importantes transformaciones sociales en los campamentos, donde además de la vuelta de los hombres es fundamental destacar la inserción del dinero en los campamentos, lo que supuso un serio aumento de las desigualdades sociales que dura hasta hoy. Por último, d. “Fase posrevolucionaria” desde 1997 hasta 2006 (año en que redacta el artículo) donde la autora diagnostica un aumento de las desigualdades sociales, la vuelta a las solidaridades tribales, el abandono práctico de los comités y las células por parte de las mujeres y la consiguiente búsqueda de nuevas estrategias de supervivencia.

El excelente protagonismo de las mujeres en los campamentos en el ámbito social, educativo, sanitario y político es ampliamente asumido por las diferentes generaciones y discursos dentro o fuera de los campamentos. Sin embargo, Caratini considera que a pesar de esta innegable participación, esto no supuso ni la quiebra definitiva del principio de gerontocracia ni una transformación del principio de división sexual de trabajo, ya que, finalmente, lo que las mujeres hacían en los campamentos era la organización de la vida civil, de los trabajos de base o retaguardia, mientras que la autoridad civil quedaba en manos de los hombres ancianos. Diríamos, en términos más actuales, que según la autora, las mujeres en los campamentos realizaban labores de base y de cuidados, aunque con una gestión socializada, altamente estructurada y eficaz, que la autora explica en un reparto de trabajo ya inscrito en el modo de vida nómada, coincidiendo con las tesis de Juliano en este sentido.

Ahora bien, hoy en día, desde mi punto de vista, en este devenir histórico, a los elementos explicativos de la tradición y del discurso nacionalista que sobre género ya han sido explicados, habría que sumar interesantes elementos de transformación social que han potenciado el viraje del discurso de las mujeres saharauis hacia el feminismo, resignificando sus propios contextos culturales,

Nosotras como mujeres tenemos que liberarnos de ese papel, pero también los hombres tienen que independizarse de muchas teorías falsas acerca de la desigualdad de sexos y la supremacía del macho. Sin la cooperación entre el hombre y la mujer no se puede llegar a una igualdad. Todos trabajamos fuera del hogar, cuando llegamos al hogar tenemos que cooperar y trabajar. No es justo que los dos estemos trabajando fuera y cuando vuelven los hombres a casa empiece a leerse el periódico y yo empiece a prepararles el almuerzo. Eso no es justo y nadie quiere aguantarlo. Yo no soy su madre, soy su compañera, su parte en la empresa, tenemos que llevar todo, hacer las cosas y que sean compartidas. Nadie tiene que aprovechar ese amor que siento por él para hacerme su esclava. Y aquí en la sociedad saharauí ayuda el hombre mucho la mujer. Pero la mujer en todas partes tiene que hacer el doble o el triple de trabajo para que pueda sobresalir, para tener un éxito. Muchas mujeres le temen al fracaso, porque cuando fracasa la mujer todo el mundo la señala (Entrevista 1.8, entrevista a la Mi-

nistra de Educación de la RASD, Mariem Salem Hamada, Rabuni, abril de 2011).

En primer lugar, como se ha explicado, emergieron prácticas matrilocales, ya que las mujeres que se casaban se quedaban viviendo junto a familia de origen al estar los hombres ausentes, a pesar de ser una sociedad patrilineal (Juliano, 1998 y Caratini, 2000). Esto implicó la generación de interesantes redes de seguridad, afectos y complicidades entre las mujeres, con su consecuente empoderamiento individual y colectivo, ya presentes en instituciones tradicionales de trabajo colectivo como la *tuiza*,

Yo creo que por ejemplo la tradición de la *Tuiza*, el trabajo colectivo de las mujeres saharauis, el intercambiar, el hacer cosas juntas, eso es fundamental para una futura lucha, para una unión de todas las mujeres. Incluso, te podría decir el mismo té, porque creo que nosotras necesitamos conversar, necesitamos hablar y ser realistas. Creo que si algo está fallando a nivel interno de los saharauis es el no ser tan realistas. Esto desgraciadamente lo hace la espera... esta espera está durando desde hace muchos, muchos, años. Y se deja realismo. Uno se agarra a la utopía de que eso va a solucionarse. Por supuesto, se va a solucionar. Pero se va a solucionar todo cuando tengamos una tierra? No, yo creo que tenemos que ir aceptando que vamos a ser un pueblo multicultural, que los campamentos no son iguales a los territorios, ni los territorios son como la diáspora. Vamos a tener muchas mentalidades, muchos perfiles de saharauis. Creo que en este sentido necesitamos hablar. Hacer un té, pero un gran té, diario, que sea sólo para debatir esos temas. Porque otras tradiciones... la boda... la boda me parece muy machista (Entrevista 4.3, entrevista a mujer saharaui joven residente en España, Madrid, mayo de 2015).

En segundo lugar, la atomización familiar que implicó el “segundo exilio” de los hijos e hijas mientras los hombres estaban en el ejército (incluso después del alto el fuego), sumada a la socialización del cuidado de niños y niñas propia de la tradición saharaui, permitió el mantenimiento y profundización de la politización de las mujeres de la primera y segunda generación, hasta ir realizando carreras políticas de significativo calado social, como es el caso de las mujeres con cargos ministeriales, con las implicaciones simbólicas y materiales que esto conlleva en los campamentos. No obstante las mujeres saharauis vinculadas a la política institucional, tienen bastante clara la diferencia entre el hecho de que haya mujeres en los espacios de poder y que estas mujeres tengan conciencia sobre las demandas de las mujeres,

Hace como ocho años trabajábamos sobre el trabajo de la mujer fuera de la casa, porque desde lo tradicional la mujer saharaui tiene que estar en la casa, hicimos un programa de radio sobre cómo, cuándo y dónde podía trabajar una mujer y tener un trabajo fuera de casa... por ejemplo, por la mañana fuera de la casa para las mujeres casadas. Ya se han roto muchas costumbres, pero se está volviendo hacia atrás. Ahora no te obligan a casarte y puedes elegir con quien casarte, las luchas de otras mujeres ha permitido conseguir todo eso y ahora no puede “matarse” (Entrevista 2.10, entrevista realizada a mujer joven saharaui, Dajla, enero de 2012 (1ª).

El papel de la mujer sigue siendo importante. Actualmente las que te reciben son las muje-

res, las que te sientan, te atienden... no porque recibir a alguien sea humillante, sino que es reconocer (Entrevista a Parlamentaria de la RASD, Raaba Said, 27 de febrero, diciembre de 2011 (1ª).

Por último y en tercer lugar, la politización de estas mujeres, unida a la educación universitaria de las hijas de la segunda generación que regresaron de las universidades extranjeras como médicas o ingenieras portadoras de otros códigos culturales, al infinito vaivén de mujeres pertenecientes a delegaciones extranjeras y a la propia apertura del pueblo saharaui a otras expresiones culturales<sup>20</sup>, reformuló profundamente la identidad de género de la mujer saharaui, hacia las actuales identidades políticas feministas.

Gran parte de las actuales estrategias feministas en los campamentos implican el reconocimiento de una tradición saharaui favorable a las mujeres y la necesidad de darles cobertura desde el punto de vista legal con un nuevo código de familia se convierte en una tarea primordial, sin renunciar por ello al reconocimiento de la normativa internacional sobre derechos de las mujeres, por parte de la RASD. Por otro lado, si bien es cierto que la participación social y política de las mujeres fue y es estandarte del discurso nacionalista, no lo es menos que hablamos de un complejo proceso de transformación social donde las mujeres han sido y son indudables agentes de cambio, también en lo concerniente a la emancipación de las mujeres.

La reivindicación de género como parte la propia tradición saharaui (Juliano, 1998) se convierte en un elemento central de la tradición que se desea mantener y de la nueva sociedad por construir, frente a los casos centroamericanos, donde se subalternó la lucha feminista frente a la liberación nacional y a los integrismos islámicos que entienden las reivindicaciones de género como occidentales y distorsionadoras de la unidad por la liberación nacional. En este punto, también existen importantes conexiones con el feminismo islámico actual. Se trata de lo que Juliano denominó como la “tercera posibilidad” que configura la reivindicación de género como elemento nuclear de la identidad étnica y diferenciador del adversario (1998: 22). Este enfoque desde la “tradición saharaui positiva para las mujeres” ha sido más desarrollado por Juliano, parte de sus afirmaciones son ampliamente compartidas por otros trabajos (Caratini, 2006) y confirmadas en el trabajo de campo.

Las mismas mujeres saharauis reconocen que debido a la tradición, entre otros factores, la mujer saharaui posee una relevancia social diferenciada de otros colectivos de mujeres musulmanas de la zona. Entre las positivas, como vimos en el capítulo III, desde la forma de entender la dote a favor de la novia, el enlace y desenlace matrimonial (donde el divorcio llega a otorgar una importante autonomía a las mujeres y posee incluso su propia celebración), como vimos en el capítulo III, hasta una intensa condena social hacia hombres que ejercen la violencia hacia las mujeres o la convivencia con los hijos e hijas con las madres tras el divorcio, son sólo algunos ejemplos de características favorables a las mujeres en la tradición,

20 Experiencias como *Vacaciones en Paz*, *FiSahara* o *ARTifariti* así lo evidencian.

que siguen siendo implementadas en los campamentos. Uno de los retos más interesantes de la UNMS en la actualidad es poder garantizar legalmente la pervivencia de estas tradiciones y desacreditar aquellas que dificultan la emancipación de las mujeres.



## Conclusiones

1. A lo largo de la investigación hemos podido comprobar la situación de Colonialidad Global, colonialidad del poder y colonialidad del género que envuelven la historia y la realidad saharauis.

En especial atención a las primeras, ya desde la presencia española a partir de la Conferencia de Berlín (1884-1885) es posible rastrear intereses geopolíticos en la zona, aunque éstos aumentarían considerablemente desde el descubrimiento de la minas de fosfatos de Bucraa en 1947, entre otras riquezas naturales que, como el banco de pesca sahariano, ya venían siendo explotadas. La paulatina inserción de la potencia colonial en el *hinterland* sahariano dio paso, de la mano de Francia en la operación militar Teide-Ecouvillon (1957-1958), a la provincialización de la zona en 1958 y a un proceso de sedentarización de parte de la población saharauí en las nuevas ciudades urbanizadas por la metrópolis española.

Aunque en las memorias del General Bens de principios del siglo XX el propio autor ya relata ciertas estrategias de cooptación de algunas tribus saharauis en lo que denomina su “política del pilón de azúcar”, las indemnizaciones ofrecidas desde la colonia por las pérdidas de los ataques de 1957 y 1958 darían paso a un conjunto de dispositivos asistencialistas basados en “ayudas sociales” que modificaron sustancialmente las lógicas y actividades ancestrales de la vida nómada saharauí. De este modo se fue construyendo una Colonialidad del Poder que pervirtió sustancialmente las formas de organización política propias de la cultura saharauí. Así, la nueva *Yemáa* cooptada por el poder colonial se establecía como órgano propio saharauí que en apariencia simbolizaba el respeto a la cultura y formas de organización saharauí, pero que vaciado de sentido y contexto era colocado al servicio de los intereses coloniales en la zona. Esta cooptación pudo tener como efecto una despolitización de los espacios privados precoloniales y una suerte de hiperinflación del poder de los hombres colonizados en el espacio público, afectando así el colonialismo a las relaciones sexo-género. No obstante, este acercamiento necesita de investigaciones futuras que puedan ahondar la cuestión a partir

de archivos históricos.

En la actualidad, las especiales relaciones que Marruecos mantiene con Europa como socio preferente sumadas a su condición de potencia ocupante militar desde 1976, permiten la expoliación de los recursos saharauis en connivencia con la Unión Europea, a pesar de las prohibiciones internacionales al respecto. La propuesta marroquí para resolver la situación saharauí pasa de nuevo por insertar a la población saharauí, su cultura y lengua, como parte de la diversidad interna marroquí. Sin duda, son numerosos los intereses internacionales implicadas en estos procesos que, esbozados algunos en la investigación, nos permitan han permitido profundizar en la colonialidad global presente en la situación política saharauí. En resumen, bajo conceptos fundamentales de la epistemología descolonial como Colonialidad Global, Colonialidad del Poder y Colonialidad del Saber, es posible hacer lecturas amplias sobre el caso saharauí.

2. Otro aporte del trabajo ha sido realizar un recorrido histórico que evidencie lo que hemos denominado como la “herida colonial saharauí”, también desde los marcos teóricos de la epistemología descolonial y la epistemología feminista. Esta “herida colonial saharauí” es el lugar socio-político donde se han ido encontrando, históricamente, las prácticas de violencia colonial desplegadas por el Estado español y por el Reino de Marruecos en la construcción de la subalternización colonial, con las prácticas de resistencia y re-existencia de la población saharauí. En consecuencia, se trata además de un lugar epistemológico desde el cual emerge el “pensamiento fronterizo saharauí” articulado en torno a dos claves: la resistencia cultural saharauí desplegada a través de las intifadas en los territorios bajo ocupación colonial y la resignificación del exilio como espacio político de reproducción de la vida individual y comunitaria en sus dimensión biológica, política y cultural. De hecho, una característica esencial de las resistencias saharauis en general, y de las luchas de las mujeres en particular, es la combinación de demandas de reconocimiento y demandas de redistribución de manera integrada.

Así, experiencias coloniales que van desde los asesinatos y desapariciones del 17 de junio en Zemla de 1970, la “Marcha Verde”, el abandono de España, los bombardeos fósforo blanco y napalm que obligaron al exilio, 16 años de guerra, el expolio de las riquezas naturale, la construcción del “Muro de la Vergüenza” y la extrema represión de los “años de plomo” del Reino alauita sobre la población bajo ocupación, han supuesto lo que he denominado “una violación transgeneracional de los derechos humanos” de la población saharauí.

Todas estas experiencias de violencia colonial han sido respondidas y confrontadas desde diversa estrategias de resistencias saharauis. Aunque en ocasiones estas repuestas han operado desde la necesidad de re-existir cotidianamente, en mi opinión, teniendo en cuenta los estudios de la Escuela Subalternos de la India y el concepto de agencia manejado en la investigación, esto no justificaría bajo ningún concepto la despolitización de sus posibles análisis,

más bien responden al concepto de subalternidad.

En cualquier caso, entre las prácticas de re-existencia y resistencia cabe destacar la emergencia del movimiento nacionalista saharauí a finales de los 60, la Intifada de Zemla de 1970, la fundación del FP en 1973, 16 años de guerra, las diversas intifadas bajo ocupación en los “años de plomo” (1976, 1987, 1989, 1992 y 1999), la denuncia y vigilancia del expolio sistemático de los recursos y por último, la resignificación de los campamentos saharauís como un lugar de resistencia colectiva que permite la vida política y comunitaria del pueblo saharauí. También la resistencia saharauí es por tanto transgeneracional. En todas estas estrategias configuradoras de agencia política, el papel de las mujeres ha sido central.

3. A partir de una perspectiva feminista descolonial hemos desarrollado y acogido algunas críticas que desde el pensamiento político feminista descolonial latinoamericano se han realizado a las propuestas descoloniales de autoras como María Lugones, Breny Mendoza o Rita Laura Segato. Categorías conceptuales propias como “Colonialidad del Género”, “Pueblo” y “Pluralismo Histórico” han nutrido y enriquecido los análisis de las experiencias saharauís desde una mirada feminista descolonial, ante la escasez de trabajos académicos feministas críticos (descoloniales y/o poscoloniales) que se interesen por las mujeres saharauís, a excepción de las obras Dolores Juliano y Francesca Gargallo.

No sólo la colonialidad del poder y la colonialidad del saber son categorías importantes para comprender la situación saharauí, sino que también la colonialidad del género analizada nos ha devuelto importantes datos sobre la necesidad de tener en cuenta las rearticulaciones de sexo-género coloniales como parte co-constitutiva de los procesos de colonización y colonialidad. En este sentido es destacable la implicación de la Sección Femenina de Falange española en el Sáhara español en un intento expreso de rearticular el sistema sexo-género precolonial, intento en ocasiones apoyado por el hecho de que muchos de los hombres *chiuj* saharauís vinculados a la nueva *Yemáa* colonial, fueron colocados en nuevos lugares de poder, anteriormente inexistentes, en la sociedad tradicional.

Es en este contexto histórico donde hemos podido realizar un análisis que puede postular un pacto entre los hombres colonizados y los hombres colonizadores, donde los primeros necesitan blindar material y simbólicamente el poder individual otorgado desde la colonia -como únicos interlocutores válidos con la misma- subalternizando los espacios de poder precoloniales de las mujeres, donde anteriormente poseían ciertos márgenes de negociación, aún en los espacios domésticos, no por ello despolitizados.

En este último sentido, las tesis de Segato nos han ayudado a comprender la hiperinflación de hombres colonizados en el nuevo espacio público político colonial que, acompañado del intento de domesticación de las mujeres saharauís sedentarizadas por parte de la Sección Femenina de Falange Española, explican el posterior contexto político de participación masiva

de las mujeres saharauis en el FP, así como las diferencias de los discursos nacionalistas saharauis existentes en clave de género. De este modo, la mujer y sus derechos se convertían en estandarte simbólico del nacionalismo saharauí del FP, lo que, sin embargo, no puede hacer perder de vista que se trata de simbolismo anclado a una participación política real, concreta y masiva de las mujeres saharauis en el proceso revolucionario y que perdura hasta hoy, con los matices entre las diversas generaciones de mujeres saharauis desarrollados en el capítulo IV.

Del mismo modo, cuestionamos algunas tesis clásicas que sobre nacionalismos y género hacen interesantes lecturas sobre cómo las mujeres son condicionadas y disciplinadas desde las propuestas nacionalistas, pero que al no tener en cuenta cómo las propuestas nacionalistas pueden llegar a recoger ciertos cuestionamientos a la colonialidad del género ejercida por las colonias sobre el sistema sexo-género precolonial, no son capaces de pensar también las agencias políticas desarrolladas por las mujeres en las plataformas colectivas e identitarias nacionalistas.

En este sentido, la interacción entre nacionalismos y género en el caso saharauí puede ser interpretada desde el concepto de agencia que hemos propuesto en nuestro trabajo, entendiendo la lucha nacionalista también como positiva para las mujeres, en la medida que les permite participar de una plataforma de defensa de la opresión colonial. Si tenemos en cuenta que en el caso saharauí se continúa ante una situación de ocupación de extrema violencia y un exilio prolongado que dura ya más de 40 años, como “pueblo en resistencia” (usando la terminología de las ciencias sociales latinoamericanas), las tesis que sobre nacionalismos y género se posicionan en la subordinación de las mujeres a los intereses del movimiento nacionalista, no son suficientes para comprender la realidad saharauí, dado que ellas también están respondiendo a sus propios intereses en tanto saharauis que mantienen un discurso de liberación de su pueblo.

Por último, la nociones de “Pueblo” y “Pluralismo histórico” de Rita Laura Segato nos han permitido comprender cómo las tradiciones saharauis transformadas en contextos históricos excepcionales y específicos, lejos de poner en riesgo la noción de pueblo saharauí, más bien la alimentan desde el proyecto de futuro que, atendiendo a su propio pluralismo histórico, todo pueblo es.

4. Desde el punto de vista antropológico, hemos podido comprobar cómo parte de los análisis realizados, más o menos críticos, tanto en la época colonial española como en la actualidad suelen adolecer de unos sesgos androcéntricos relevantes, como también denunciara Spivak para los estudios poscoloniales llevados a cabo por la Escuela de Estudios Subalternos de la India. En este sentido es importante poner de relieve los análisis antropológicos de Juliano, Caratini y Gargallo, no sólo porque conectan con una mirada antropológica desde las experiencias de las mujeres, sino porque sus análisis sobre el desarrollo de las prácticas

matrilocales en los campamentos son fundamentales para poder comprender la solidaridad interna entre las mujeres saharauis, lo que sin duda ha sido uno de los factores importantes en una identidad propia política como colectivo de mujeres.

La importancia de estos análisis también reside en que, al centrarse en las experiencias de las mujeres, ponen en evidencia que han sido ellas, las mujeres saharauis, quienes han construido y gestionado los campamentos durante 16 años de guerra, y en cierto modo hasta la actualidad, después de 40 años de refugio prolongado. Construir y gestionar, en este contexto, hace referencia a los campamentos como espacio físico, pero especialmente a su construcción como espacio comunitario y político donde el pueblo saharauí comenzó a re-existir después del exilio como República Árabe Saharaui Democrática.

Teniendo como punto de partida esta perspectiva, también es posible cuestionar aquellos análisis feministas eurocentrados que definen las labores realizadas por las mujeres como “labores de retaguardia”. Frente a la politicidad que se presupone a los hombres en guerra, es muy importante reconocer la profundidad política de las excepcionales tareas realizadas históricamente por las mujeres en los campamentos. De este modo es posible trascender el androcéntrico reconocimiento de las vanguardias intelectuales y políticas como factores políticos de primer orden (estén o no el frente), para pasar a reconocer la politicidad ejercida y desarrollada por las mujeres saharauis desde “una política de resistencia” donde la posibilidad de la (re)producción de la vida comunitaria y cultural de un pueblo es el eje de análisis político.

5. Finalmente, me parece necesario resaltar que lejos de las experiencias que como la Revolución Industrial condicionaron el feminismo occidental, ha sido el marco de lucha anti-colonial y nacionalista donde se ha ido desarrollando una identidad feminista en los campos de refugiados y refugiadas saharauis en Tinduf, como ha sido desarrollado. Esto tiene implicaciones políticas y teóricas de primer orden a la hora de repensar los feminismos ontológicamente, tanto desde la Filosofía Política como desde la Antropología Política. Frente a la negativa de muchos de los feminismos hegemónicos de reconocer la existencia de luchas feministas más allá del paradigma liberal e ilustrado moderno, argumentamos, desde el caso saharauí, la posibilidad de que en las luchas de las mujeres por los recursos y derechos básicos se cuestionen los roles de género y se resinifique la propia cultura, en una dirección y sentido feminista.

Siendo cierto que la participación social y política de las mujeres fue y es estandarte del discurso nacionalista saharauí, no es menos cierto que hablamos de un complejo proceso de transformación histórica y social donde las mujeres han sido y son indudables agentes de cambio, también en lo concerniente a la emancipación de las mujeres. Siempre teniendo en cuenta los contextos concretos donde esas luchas ocurren, sus oportunidades y limitaciones,

las mujeres saharauis están consiguiendo equilibrar la lucha por la liberación de su pueblo y por sus propios derechos. Negar esta evidencia implicaría invisibilizar las luchas y agencias de las mujeres saharauis que, a pesar de las enormes dificultades de toda índole desarrolladas en la investigación, vienen realizando conquistas y enfrentando retos desde una perspectiva feminista.

Por último, a partir de la propia diversidad interna entre las mujeres saharauis entrevistadas y teniendo en cuenta criterios generacionales y la movilidad internacional, hemos analizado el devenir de la identidad feminista atendiendo al los conceptos de experiencia, identidad y diferencia, tal y como han sido planteados en el marco teórico de la investigación por Brah. De este modo, la forma de entender la interseccionalidad entre la lucha nacionalista y las demandas de derechos de las mujeres, es marcadamente diferenciada según la generación, la movilidad internacional y la vinculación con la UNMS.

6. En segundo lugar, atendiendo a las presentaciones realizadas sobre los feminismos descoloniales más actuales (feminismos islámicos, indígenas, comunitarios y africanos) hemos encontrado algunas similitudes para el caso de las mujeres saharauis. Así, el sentido principal de lo comunitario frente al de la familia nuclear como espacio de lucha y reconocimiento para las mujeres, es compartido especialmente con los feminismos africanos, indígenas y comunitarios. Por otro lado, la demanda de la *sharia* islámica como normativa positiva para las mujeres dadas sus posibilidades interpretativas, es compartida también con las feministas islámicas, aún cuando éstas poseen en lo teórico una trayectoria hermenéutica más sofisticada. No obstante, no se han encontrado en esta investigación reflexiones que abiertamente vinculen territorio y cuerpo de manera similar a como pueda hacerlo el feminismo comunitario latinoamericano, pero sí referencias a la importancia en positivo de algunas tradiciones saharauis para las mujeres.

En cualquier caso, considero que los análisis realizados en el capítulo III y IV arrojan suficientes datos como para poder afirmar que es posible comprender una dimensión descolonial en las luchas actuales de las mujeres saharauis por sus derechos, especialmente vinculadas al nacionalismo saharaui y a la resignificación, cuando es el caso, de las tradiciones y cultura saharauis.

En un momento histórico islamofóbico donde el “salvacionismo de las mujeres del sur”, en especial de las mujeres árabes y musulmanas, es excusa para intervenir países militarmente; urge oír la voz de estas mujeres para desmontar creencias y actitudes coloniales, patriarcales y racistas que infantilizan las potencialidades políticas y analíticas de las experiencias específicas de estas mujeres. De este modo, comprender su posición desde los feminismos descoloniales, nos ofrece la posibilidad de elaborar discursos críticos más integrales frente a la colonialidad global y no únicamente en el ámbito del género.







## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. (2008), *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, oozebap, Col. Asbab (vínculos) – 02, s/l.
- Abdelfatah, U. (2015), “Salud Sexual y reproductiva. Soberanía alimentaria y empoderamiento de las mujeres saharauis”, en Medina Martín, R. (ed.) (2015), *Mujeres Saharauis: tres tuizas para la memoria de la resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.
- Adán, C. (2006), *Feminismos y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg*, Spiralia, La Coruña.
- Adlbi, S. (2012), “Colonialidad, feminismo e Islam”, *Viento Sur*, nº 22, ps. 57-67. Disponible en <http://www.rebelion.org/docs/150680.pdf>. Consultado: 27/10/2013.
- Albán, A. (2013), “Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos”, en Walsh, C. (ed.) (2013), *Pedagogías descoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*, Serie pensamiento decolonial, Abya Yala, Quito, ps. 443-468.
- Alexa, T. (2002), “Una historia que nunca será la suya: feminismo, poscolonialismo y subalternidad en la literatura femenina mexicana”, *Escritos. Revista del Centro del Lenguaje*, nº 25, enero-junio, ps. 135-156.
- Allen, P. G. (1992), *The sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Beacon Press, Boston.
- Al-Sadawi, N. (2001), *La cara desnuda de la mujer árabe*, Horas y horas, Madrid.
- Al-Sadawi, N. E. (2008), Entrevista “El feminismo no es un invento occidental”, *Periódico Diagonal*, 10 de julio de 2008, nº 82. Disponible en <http://www.diagonalperiodico.net/>

- El-feminismo-no-es-un-invento.html, Consultado: 22/12/2011.
- Amorós, C. (2009), *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid.
- Anthias, F. (2006), “Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia Translocalizacional”, en Rodríguez, P. (ed.) *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada, ps. 49-68.
- Anzaldúa, G. E. (1988), “La prieta”, en Moraga, Ch. y Castillo, A. (1988 [1981]): *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, ism press, San Francisco, ps. 157-171.
- Anzaldúa, G. E. (1990), *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and critical perspectives by feminist of Color*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Anzaldúa, G. E. (2004 [1987]), “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en hooks, b. et al., *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, ps. 71-80.
- Anzaldúa, G. E. (2012 [1987]), *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Anzaldúa, G. E. (2012 [1999]), “La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness”, en Anzaldúa, G. E. (2012), *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Arreaza, C. y Tickner, A. B., (2002), “Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos”, *Colombia Internacional, Revista del Dpto. de Ciencias Políticas*, Universidad de los Andes, enero-abril, ps. 14-98. Disponible en: <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/393/1.php>. Consultado: 1/11/2015.
- Badran, M. (2012), *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid.
- Balaguer, S. (1976), “Sáhara: Las mujeres luchan por su libertad”, *Vindicación feminista*, nº 1, ps. 16-19.
- Bardan, M. (2012), *Feminismo en el Islam*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid
- Barlas, A. (2008), “La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer”, en AA.VV., *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del primer y segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, col. Asbab, oozebap, Barcelona, ps. 43-60.
- Barona, C. (1998), *Sahara Al-Garbia (1958-1976). Estudio sobre la identidad nacional saha-*

- raui*, tesis doctoral dirigida por el Dr. Bernabé López García, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras. Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales.
- Barona, C. (2015), “Memorias de una resistencia. La otra historia del Sáhara Occidental”, en *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 124-131. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- Barona, C. y Dockens-Gavito, J. (2013), “Memoria y resistencia, un recuento de las primeras intifadas y las organizaciones civiles en los territorios del Sáhara Occidental”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. RIPS*, vol.12, nº 2, ps. 215-228. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38029545013>. Consultado: 1/5/2015.
- Barreñada, I. (2002), “Palestina y Sáhara Occidental, el fracaso de la razón internacional”, *Gaceta Sindical: Reflexión y Debate*, nº 2, ps. 287-311.
- Barreñada, I. (2011), “Redes transnacionales y redefinición de la identidad nacional. Una comparación entre los casos de Palestina y del Sahara Occidental”, ponencia presentada al X Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política, Murcia, s/p- Disponible en: <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/306.doc>. Consultado: 8/10/2013.
- Barreñada, I. (2012), “Asociacionismo y cuestión nacional en el Sahara Occidental”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, nº 13, julio-diciembre. Disponible en: <https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-13-julio-diciembre-2012/asociacionismo-y-cuestion-nacional-en-el-sahara-occidental>. Consultado: 30/10/2015.
- Barrére, M. A. (2010), “La interseccionalidad como desafío al mainstreaming de género en las políticas públicas”, *R.V.A.P.*, nº 87-88, ps. 225-252.
- Bastida, P. y Rodríguez, C. (eds.) (2010), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Anthropos, Barcelona.
- Beauvoir, S. (2005), *El Segundo Sexo*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Bessis, S. y Martín Muñoz, G. (coords.) (2010), *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*, Bellaterra, Barcelona.
- hooks, bell (2004 [1984]), “Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista”, en hooks, bell et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, ps. 33-50.

- hooks, bell et al. (2004 [1984]), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Beltrán, E. y Maquieira, V. (eds.) (2001), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid.
- Bengochea, E. (2010), “La movilización nacionalista saharauí”, Memoria Final de Máster universitario en Historia Contemporánea dirigida por Ana Aguado Higón. Universidad de Valencia. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/45738198/Procesosidentitariosyparticipaciondelasmujeres>. Consultado: 13/5/2013.
- Bens, F. (1947), *Mis Memorias. Veintidós años en el desierto*, Ediciones del Gobierno del África Occidental Española, Madrid.
- Bessis, S. y Martín Muñoz, G. (coords.) (2010), *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*, Bellaterra, Barcelona.
- Bengochea, E. (2013), “La movilización nacionalista saharauí y las mujeres durante el último periodo colonial español”, en *Revista Historia Autónoma*, nº 3, ps. 113-128.
- Bhavnani, K. y Coulson, M. (2004), “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”, en hooks, b. et. alt., *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, ps. 51-62.
- Bidaseca, K. (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, sb, Buenos Aires.
- Blackwell, M. (2008), “Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, ps. 350-403.
- Blázquez, N. (2011), *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Col. Debate y reflexión, UNAM, México.
- Boicha, L. (2012), *Ritos de Jaima*, Bubisher, Autoedición, s/l.
- Bollero, D. (2011), “Sáhara Occidental: la revolución del cine o el cine de la revolución”, *Quaderns*, nº 7, ps. 93-102.
- Bouteldja, H. (2010), “Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad”, *IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Madrid, 21-24 octubre, s/p. Disponible es <http://>



- www.indigenes-republique.fr/article.php3?id\_article=1153. Consultado: 14/3/2012.
- Brah, A. (2004), “Diferencia, diversidad y diferenciación”, en hooks, bell et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, ps. 107-136.
- Brah, A. (2011), *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Col. Mapas, Traficantes de sueños, Madrid.
- Bramon, D. (2002), *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, Crítica, Barcelona.
- Briones, F. (1993), Sahara: cien años sin libertad, Asociación de amistad con el pueblo saharui de Alicante/Cámara Cívica de Alicante, s/l.
- Butler, J. (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México.
- Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*, Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2014), “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, XV Simposio Internacional de la Asociación Internacional de Filósofas: Filosofía, Conocimiento y Prácticas feministas, Conferencia Inaugural, Alcalá de Henares, 24-27 de junio, 2014. Disponible en <http://www.institutofranklin.net/es/events/conferences/next-conferences/philosophy-knowledge-and-feminist-practices>. Dispible en: <https://docs.google.com/file/d/0B-7q9qMj2JyYRWGtyRzk2Q1hES1U/edit?pli=1>, Consultado: 4/7/2014.
- Caballero, Y. (2014), “Desarrollo en el refugio y economía feminista: el debate sobre el modelo económico”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.) (2014), *Activismo Académico en la causa saharui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 217-252.
- Cabnal, L. (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en Cabnal, L. y ACSUR Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR Las Segovias, s/l, ps. 11-25. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Consultado: 23/8/2013.
- Cabnal, L. (2015), “Mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra”, *Pueblos*, nº64, 39-40.
- Campos, A, y Trasosmontes, V. (2015), “Recursos naturales y segunda ocupación colonial del

- Sáhara español. 1959-1975”, en *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 79-96. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- Caratini, S. (2000), “Système de parenté sahraoui. L’impact de la révolution”, *L’HOMME*, 154-155, ps. 431-456. Traducido por Víctor del Moral.
- Caratini, S. (2006), “La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis”, *Cuadernos Bakeaz* 77/Geopolítica. Disponible en: [http://www.ajuda-alspobles.org/aporta%20tus%20idees/Version\\_en\\_espagnol.pdf](http://www.ajuda-alspobles.org/aporta%20tus%20idees/Version_en_espagnol.pdf). Consultado: 9/4/2011.
- Caro Baroja, J. (2008), *Estudios saharianos*, Calamar, Madrid.
- Carrasco, C; Borderías, C. y Torns, T. (eds.) (2011), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los libros de la catarata, Madrid.
- Carrera, I. (2010), Introducción a Spivak. G. Ch., “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, en Bastida, P. y Rodríguez, C. (eds.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Anthropos, Barcelona, ps. 15-17.
- Casado, E. (1999), “A vueltas con el sujeto del feminismo”, *Revista Política y Sociedad*, nº 30, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, ps. 73-91.
- Casado, E. (2003), “La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo post”, *Revista Foro Interno*, nº3, 2003, ps. 41-65.
- Castro-Gómez, S. (2000), “Ciencias Sociales, Violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, ps. 145-162.
- Castro-Gómez, S. (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Central, ILESCO, Bogotá, ps. 79-92.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (2007), Prólogo “Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, ps. 9-23.
- Cembrero, I., “Rabat expulsa del Sáhara al eurodiputado de IU, Willy Meyer”, *El País*, 30/10/2011. Disponible en: [http://politica.elpais.com/politica/2011/10/30/actualidad/1319997220\\_236465.html](http://politica.elpais.com/politica/2011/10/30/actualidad/1319997220_236465.html). Consultado: 13/11/2011.

- Cesáire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Col. Cuestiones de antagonismo, Akal, Madrid.
- Chacón, A. y López M. (2011), “Feminismo y cooperación descentralizada: experiencia de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis y la Red Vasca de Apoyo a la UNMS”, en AA. VV., *La cooperación y el Desarrollo Humano Local*, Hegoa/UPV, Bilbao, ps. 115-130.
- Chakrabarty, D. (s/f), “Una pequeña historia de los Estudios Subalternos”. Disponible en <http://erngui.com.mx/wp-content/uploads/2013/03/Una-peque%C3%92a-historia-de-los-Estudios-Subalternos.pdf>, Consultado: 15/1/2012.
- Chakrabarty, D. (2008), “La historia subalterna como pensamiento político”, en Mezzadra, S. (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Col. Mapas 19, Traficantes de sueños, Madrid, ps. 145-166.
- Chatterjee, P. (1999), “La nación y sus mujeres”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados Poscoloniales*, CEAA-El Colegio de México, México, s/p. Disponible en: <https://es-mg42.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=1g4v95g0444pk#5410921639>. Consultado: 9/4/2014.
- Clarke, Ch. (1988 [1981]), “El lesbianismo: Un acto de resistencia”, en Moraga, Ch. y Castillo, A., *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, ism press, San Francisco, ps. 99-108.
- Claver, M. “La lucha por el fosfato en El Aaiún: 1.250 millones de euros al año”, *eleconomista.es*, 15/11/2010. Disponible en: <http://www.eleconomista.es/internacional/noticias/2602059/11/10/son-los-fosfatos-estupido-.html#Kku87QF0MNud8ejE>. Consultado: 29/10/2011.
- Coconi, L. (2008), “Las mujeres del Sáhara Occidental”. Disponible en [http://www.observatori.org/documents/dones\\_sahara\\_cas.pdf](http://www.observatori.org/documents/dones_sahara_cas.pdf). Consultado: 1/3/2011.
- Córdoba D., Sáez J. y Vidarte P. (eds.) (2005), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans y mestizas*, Egalde, Madrid.
- Coronil, F. (2000), “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, ps. 87-112.
- Correale, F. (2012), “Levantar los camellos para aplastar el espacio: la invención de las ayudas sociales (1959-1975)”, Comunicación presentada en el 8º Congreso Ibérico de Estudios Africanos. *Bajo el árbol de la palabra*, Madrid. Disponible en: <http://www.ciea8.org/ocs/index.php?conference=CIEA2012&schedConf=pan33&page=paper&op=view&path%5B%5D=364>. Consultado: 5/9/2015.

- Correale, F. (2015), “La narración de la historia en situación de crisis. Reivindicaciones y contradicciones en la construcción de la memoria saharaui”, *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 107-123. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- Correale, F. y Gimeno, J. C. (2015), “Sahara Occidental: memorias coloniales, miradas post-coloniales”, *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 1-17. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- Costa, P. y Morales, J.M (1978), “Así se repartieron el Sahara”, *Interviú*, año 3, nº 89, 26 enero-1 febrero, ps. 15- 17.
- Cuevas, P. (2013), “Memoria colectiva. Hacia un proyecto decolonial”, en Walsh. C. (ed.), *Pedagogías descoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*, Serie pensamiento decolonial, Abya Yala, Quito, ps. 69-103.
- Curiel, O. (2007), “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, nº 26, abril, Universidad Central-Colombia, ps. 92-101.
- Curiel, O. (2009), “Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires*. Disponible en: [http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf). Consultado: 13 el 20 de julio de 2014].
- Curiel, O. (2010), “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, en Espinosa Miñoso, Y. (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, vol. I, en la frontera, s/l, ps. 69-76.
- Davis, A.Y. (2005 [1981]), *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.
- De Lauretis, T. (1991), Introducción “Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities”, *Differences*, nº 3, ps. 3-28.
- Delphy, C. (1985), “Por un feminismo materialista”, en “Por un feminismo materialista”, La Sal-editions de les dones, ps. 8-19. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/102700845/Christine-Delphy-Por-Un-Feminismo-Materialista#scribd>. Consultado: 11/1/2013.
- Domenech, M. (2010), “Creación artística y resistencia en los territorios ocupados del Sahara Occidental. Un contexto “nómada” donde la frontera entre lo privado y lo público se diluye”, en AA.VV., *Actas del 19º Encontro da Associacao Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas “Entre territorios”*, Bahía, Brasil, ps. 2899- 2913.

- Díaz, R., Domínguez, J. y Parreño, J.M. (2014), “Gestión de la población y desarrollo urbano en el Sáhara Occidental: un análisis comparado de la colonización española (1950-1975) y de la ocupación marroquí (1975-2013)”, *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVIII, nº 493 (48). Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-493/493-48.pdf>. Consultado: 18/6/2015.
- Dubois, A., Guridi, L. y López Belloso, M. (2011), *Desarrollo humano local: De la teoría a la práctica: Los casos de la reconversión azucarera en Holguín (Cuba) y de los campamentos saharauis de Tinduf*, Hegoa/UPV, Bilbao.
- Dussel, E. (2000), “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, ps. 41-53.
- Dussel, E. (2006), *Veinte Tesis de política*, Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de de Adultos en América Latina y el Caribe, México.
- EFE (agencia de noticias) (2011), “La ONU renueva el mandato de la MINURSO”, *ABC*, 28/4/2011. Disponible en: <http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=796467>. Consultado: 16/2/2015.
- EFE (agencia de noticias) (2013), “La UE y Marruecos firman un acuerdo de pesca para los próximos cuatro años”, *El País*, 24/06/2013. Disponible en: [http://economia.elpais.com/economia/2013/07/24/actualidad/1374667336\\_660640.html](http://economia.elpais.com/economia/2013/07/24/actualidad/1374667336_660640.html). Consultado: 25/03/2015.
- Eisenstein, Z. (comp.) (1980), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI, Madrid.
- Eisenstein, Z. (2008), *Señuelos sexuales. Género, raza y guerra en la democracia imperial*, Bellaterra, Barcelona.
- El-Mehdi, F. (2015), “La Resistencia Saharaui: una mirada histórica desde las perspectivas de las mujeres saharauis”, en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: Tres tuzas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.
- Elizondo, L., Mehdi, C. M. y Sanz, M. (2008), *Microcréditos en el Sáhara. Manual para la solicitud de crédito en los campamentos saharauis*, Hegoa/UPV, Bilbao.
- Escobar, A. (2003), “Mundos y Conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, nº 1, enero-diciembre, Bogotá-Colombia, ps. 51-86.
- Eskalera Karakola (2004), Prólogo “Diferentes diferencias y ciudadanías feministas”, en

- hooks, b. et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Escobar, M. (2014), “El arte como arma de transformación social: La experiencia de Artifari-ti”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.), *Activismo Académico en la causa saha-raui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 316-342.
- Espeleta, M. (2012), “LatinoÁfrica se lee mejor desde Latinoamérica: revolución identidad, género y poesía en el Sahara occidental”, en Bolognese, Ch., Bustamante, F. y Zabalgaitia, M. (coords.), *Este que ves, engaño colorido. Literaturas, culturas y sujetos alternos en América Latina*, Barcelona, Icaria, ps. 319-333.
- Espinosa Miñoso, Y. (2009), “Etnocentrismo y Colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio trans-nacional”, *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 14, nº 33, ps. 37-54. Disponible <http://www.scielo.org.ve/pdf/rvem/v14n33/art03.pdf>, Consultado: 5/12/2012.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014), “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, nº 184, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana, México, ps. 7-12.
- Espinosa Miñoso, Y. y Castelli, R. (2011), “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile”, en Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando en feminismo desde y en América Latina*, Godot, Buenos Aires, ps. 191-214.
- Expósito Molina, C. (2012), “¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España”, *Investigaciones Feministas*, vol. 3, Universidad Complutense de Madrid, ps. 203-222.
- Fabbri, L. (2013), *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular*, Puño y Letra Editorialismo de Base, Rosario-Argentina.
- Falquet, J. (2003), “Mujeres, Feminismo y Desarrollo: Un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales”, *Desacatos*, primavera, nº 11, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, ps. 13-35.
- Falquet, J. (2014), “Hacia un análisis feminista y dialéctico de la globalización neoliberal: el peso del complejo militar-industrial sobre las “mujeres globales”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 9, Universidad Pablo de Olavide-Universidad de Huelva-Fundación Tercer Milenio, Sevilla, ps. 139- 148.



- Fanon, F. (2009), *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Akal, Madrid.
- Federici, S. (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*, Col. Historia, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Femenías, M. L. (2013), *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Ferber, M. A. y Nelson, J. A. (eds.) (2004), *Más allá del hombre económico*, Cátedra, Madrid.
- Fernández Molina, I. (2013), “La interacción entre la gestión “interna” e internacional del conflicto del Sáhara Occidental por parte de Marruecos: una propuesta de cronología”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. RIPS*, vol.12, nº 2, ps. 19-43. Disponible en: <http://www.usc.es/revistas/index.php/rips/article/view/1573>. Consultado: 30/10/2014.
- Fernández Molina, I. (2013a), *La política exterior de Marruecos en el reinado de Mohamed VI (1999-2008): Actores, discursos y proyecciones internas*. Tesis doctoral inédita dirigida por Isabel Castaño García, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Fiddian-Qasmiyeh, E. (2009), “Representing Sahrawi Refugees “Educational Displacement” to Cuba: Self-sufficient Agents or Manipulated Victims in Conflict?”, *Journal of refugee Studies*, vol. 22, nº 3, ps. 323-350.
- Fiddian-Qasmiyeh, E. (2011), *El prolongado desplazamiento saharauí. Retos y oportunidades más allá de los campamentos* [informe], Centro de Estudios sobre Refugiados de la Universidad de Oxford. Disponible en file:///C:/Users/Rocio/Downloads/pb7-protracted-sahrawi-displacement-2011-es.pdf. Consultado: 15/2/2013.
- Fiddian-Qasmiyeh, E. (2013), “Transnational abductions and transnational responsibilities? The politics of “protecting” female Muslim refugees abducted from Spain”, *Gender, Place and Culture. A journal of feminist geography*, vol 21, nº 2, ps. 174-194.
- Firestone, S. (1976), *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Kairós, Barcelona.
- Foucault, M. (1979), *Microfísica del poder*, Col. Genealogía del poder, La piqueta, Madrid.
- Foucault, M. (1995), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, M. (2004), “Poder, derecho y verdad”, en Rivas G. (comp.), *Poder vs. Democracia*, Col. el pez en la red, Fundación para la investigación y la cultura –FICA–, Bogotá.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006), *¿Redistribución o Reconocimiento?*, Morata paideia, Ma-

drid.

Galeano, E. (2008), “La historia que duele”, *El País*, 23 de marzo de 2008.

García Lorca, A. Nenmaoui, A. y García Fernández, M.M (2012), “El desarrollo de un modelo de agricultura intensiva bajo plástico en un territorio de condiciones extremas: aproximación al estudio del caso de Daklha en el Sáhara Occidental”, *Nimbus*, nº 29-30, ps. 341-353.

García Vega, E. et al (2009), “Una aproximación a la realidad de las mujeres saharauis”, *Migraciones*, nº 25, ps. 69-88.

Gargallo, F. (2006), *Ideas feministas latinoamericanas*, Historia de las ideas, Ciudad de México.

Gargallo, F. (2013), *Saharauis: La Sonrisa del sol*, Biblioteca de las grandes naciones, libro 18º, Oiartzun, País Vasco. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/174399968/018-Saharauis-La-Sonrisa-Del-Sol>. Consultado: 30/5/2014.

Gargallo, F. (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Corte y confección, México.

Gargallo, F. (2015), “Prólogo”, en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: tres tuizas para la memoria de la resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.

GESCO (Grupo de Estudios sobre Colonialidad) (2012), “Estudios Decoloniales: un panorama general”, *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, nº 6, ps- 8-21.

Gimeno, J. C. (2007), *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*, Col. Monografías, nº 43, CIPOST, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Gimeno, J. C. (2011), “Poniendo la Antropología en valor”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, nº 2, ps. 147-179.

Gimeno, J. C. (2014), Prólogo “Si el mundo fuera transparente y el derecho de los pueblos respetara...”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.) (2014), *Activismo Académico en la causa saharai. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla. ps. 11-35.

Gimeno, J. C. (2015), “Practicando antropología de orientación pública en el Sáhara Occidental”, entrevista realizada a Juan Carlos Gimeno por Francisco Freire, F. y Sebastien Boulay, *RAOP, Revista de Antropología de Orientación Pública*, ps. 1-18. Disponible

- en: [http://www.raop.net/images/revistas/cero/ENTREVISTA\\_JUAN\\_CARLOS\\_GIMENO\\_AOP\\_Y\\_SAHARA\\_OCCIDENTAL.pdf](http://www.raop.net/images/revistas/cero/ENTREVISTA_JUAN_CARLOS_GIMENO_AOP_Y_SAHARA_OCCIDENTAL.pdf). Consultado: 1/10/2015.
- Gimeno, J. C y Robles, J.I. (2013), “Ambivalencia y orden colonial español en el Sáhara Occidental (1969-1973)”, *Revista Andaluza de Antropología*, nº 5, ps. 151-177. Disponible en: [www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n5/raa5/gimeno.pdf](http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n5/raa5/gimeno.pdf) Consultado: 12/2/2014.
- Gimeno, J. C. y Robles J.I. (2015), “Hacia una contrahistoria del Sáhara Occidental”, *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 132-148. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- Gómez Grijalva, D. (2012), Mi cuerpo es un territorio político, *Voces Descolonizadoras*, Cuaderno 1, Brecha Lésbica, s/l. Disponible en: <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>. Consultado: 4/10/2013.
- Gómez Justo, J. C, (2014), “Disquisiciones jurídicas y políticas sobre el secuestro de un país: el caso del Sáhara Occidental”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.), *Activismo Académico en la causa saharaui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 49-72.
- González, J.A. y De la Rasilla, I. (2014), “Líneas en la arena...: el muro marroquí sobre el Sáhara Occidental a la luz de la legalidad internacional”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.) (2014), *Activismo Académico en la causa saharaui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 73-100.
- Graciano, N. (2014), “La agonía de los sedientos: Bases socio-políticas de los conflictos hídricos en el Sáhara Occidental”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 9, Universidad Pablo de Olavide-Universidad de Huelva- Fundación Tercer Milenio, Sevilla, ps. 346-361.
- Gramsci, A. (2000), *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 6*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Era, México. Disponible en: <http://www.portalalba.org/biblioteca/GRAMSCI%20ANTONIO.%20Cuadernos%20de%20la%20Cárcel%206.pdf>. Consultado: 3/5/2014.
- Gregorio, C. (2009), “Silvia, ¿quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones? Transitando por el campo de los estudios migratorios”, *Gazeta de Antropología*, nº 25 (1), artículo 17, s/p. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1889>. Consultado: 23/1/2013.

- Grosfoguel, R. (2007), “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, ps. 63-78.
- Grosfoguel, R. (2014), “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”, en Santos, B. S. y Meneses, M. P., *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, ps. 373- 406.
- Guha, R. (1999), La prosa de la contrainsurgencia, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados Poscoloniales*, CEAA-El Colegio de México, México, s/p. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113135/guha.pdf>. Consultado: 27/8/2015.
- Guillamón, A. y Ruiz, C. (2015), “Feminismos y luchas por el territorio en América Latina”, *Pueblos*, nº 64, ps. 28-31.
- Guzmán, F. (2014), “La tierra grita: una experiencia de arte y derechos humanos en el Sáhara Occidental”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.) (2014), *Activismo Académico en la causa saharaui. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 279-314.
- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Harding, S. (1987), Introducción “¿Existe un método feminista?”, en Harding, S. (ed.), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Indianapolis, ps. 1-11. Disponible en: <https://estudioscultura.wordpress.com/2012/05/18/existe-un-metodo-feminista-sandra-harding/>. Consultado: 12/6/2013.
- Harding, S. (ed.) (1998), Epílogo a la Introducción “¿Existe un método feminista?”, en Harding, S. (ed.), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Indianapolis, ps. 1-11. Disponible en: <http://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf>. Consultado: 12/6/2013.
- Harding, S. (1996), *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid.
- Harding, S. (2010), “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante?”, en Blázquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Universidad Nacional de México, México, ps. 39-65.
- Harman, C. (2001), “Islam, Imperialismo y resistencia”. Disponible en <https://www.marxists.org>.

- org/espanol/harman/1994/002.htm, Consultado: 13/7/2015.
- Hartmann, H. (1979), “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Papers del Fundació*, Fundació Rafael Campalans, ps. 1-32. Disponible en: <http://www.fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/88.pdf>. Consultado: 12/9/2015.
- Harvey, D. (2007), *Espacios de Esperanza, Cuestiones de Antagonismo*, Akal, Madrid.
- Hernández Castillo, R. A. (2003), “Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias”, *Desacatos*, nº 13, ps. 107-121, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901308.pdf>. Consultado: 20/2/2014.
- Hernández Castillo, R. A. (2003a), “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultura y los feminismos de la diversidad”, *Revista de estudios de género La Ventana*, nº 18, Universidad de Guadalajara, México, ps. 9-39. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/884/88401803.pdf>. Consultado: 11/7/2011.
- Hernández Castillo, R. A. (2004), “Indígenas y teología india. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas”, en Marcos, S. (ed.), *Religión y género*, Trotta, Madrid, ps. 319-336.
- Hernández Castillo, R. A. (2008), “Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, ps. 68-111.
- Hernández Castillo, R. A. (2008a), “Introducción. Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina”, en Hernández Castillo, R. A. (ed.), *Etnografías e historias de resistencias. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios superiores de Antropología Social/Universidad Autónoma de México, México, ps. 14-35.
- Herrera, J. (2005), *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica de humanismo abstracto*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Herrera, J. (2005a), *De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Herrera, J. (2005b), *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua, Sevilla.

- Herrera, J. (2008), *La reinención de los derechos humanos*, Col. Ensayando, Atrapasueños, Sevilla.
- Hidalgo, M. A. (2015), “Mujer, Terapia y Resistencias: espacios posibles en los territorios ocupados”, en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: Tres tuizas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, (en prensa).
- Hill Collins, P. (2012), “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Jabardo, M. (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de sueños, Col. Mapas, Madrid, ps. 99-131.
- Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*, DEI, San José (Costa Rica).
- Hinkelammert, F. (2006), *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, El perro y la rana, Caracas.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (2002), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.
- hooks, b. (1990 [1981]), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Pluto Press, London-Winchester Mass.
- hooks, b. et al. (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Hull, G. T., Scott, P. B. y Smith, B. (1982), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Westbury, Feminist Press, New York.
- Ighorodje, M. (2010), “La década de la mujer africana: oportunidades estratégicas”, *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, nº 4, ps. 17-24. Disponible en: <http://www.oozebap.org/africaneando/africaneando-04.pdf>. Consultado: 1/12/2013.
- Iman, A. (2013), Entrevista a Ayesha Iman “Como afirma el Corán: Las mujeres y los hombres son protectores los unos de los otros”, en Lagarriga, D. P. (comp.), *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*, Oozebap, Barcelona, ps. 91-102.
- Isidoros, K. (2015), “The silencing of unifying tribes: The colonial construction of tribe and its “extraordinary leap” to nascent nation-state formation in Western Sahara”, *Journal of the Anthropological Society*, vol. VII, nº 2, ps. 168-190. ps. 168-190. Traducido por-Rodrigo Verano.
- Jabardo, M. (ed.) (2012), *Feminismos negros. Una antología*, Col. Mapas, Traficantes de sueños, Madrid.



- Jaramillo, N. (2014), “El feminismo decolonial: una breve introducción”, *Revista con la a*, nº 24: Feminismo Decolonial, ps. 4-6. Disponible en [http://conlaa.com/wp-content/uploads/2014/09/24\\_feminismo\\_decolonial.pdf](http://conlaa.com/wp-content/uploads/2014/09/24_feminismo_decolonial.pdf). Consultado: 9/2/2015.
- Juliano, D. (1998), *La causa saharaui y las mujeres. Siempre hemos sido muy libres*, Icaria, Madrid.
- Juliano, D. (2001), *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, horas y horas, Madrid.
- Kelly, P. (1992), *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*, Círculo de Lectores, Madrid.
- Korol, C. (coord.) (2010), *Resistencias populares a la recolonización del continente*, vol. 1, Centro de investigación y formación de los movimientos sociales latinoamericanos (CIFMSL), s/l.
- La Colectiva del Río Combahee (1988), “Una declaración feminista negra”, en Moraga, Ch. y Castillo, A. (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, ism press, San Francisco, ps. 172-184.
- Laabeid, A. M. (2006), “Sáhara Occidental: el derecho a ser frente a la perfidia global y colonial”, en AA. VV., *De los derechos y la seguridad humana, de tod@s o de nadie*, PTM Mundubat, Tercera Prensa/Hirugarren Prentsa, Donostia-San Sebastián, ps. 85-94.
- Laabeid, M. A. (coord.) (2008), *Sáhara Occidental: Persistencia de las violaciones de los derechos de un pueblo*, Afapredesa, Tercera prensa-Hirugarren Prentsa, Donostia-San Sebastián.
- Lamrabet, A. (2009), “Mujeres, Islam e Igualdad de Género”, en *XIX Simposio Electrónico Internacional Medio Oriente y Norte de Africa*, Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo –CEID-. Disponible en: [http://www.ceid.edu.ar/biblioteca/2009/asma\\_lamrabet\\_mujeres\\_islam\\_e\\_igualdad\\_de\\_genero.pdf](http://www.ceid.edu.ar/biblioteca/2009/asma_lamrabet_mujeres_islam_e_igualdad_de_genero.pdf). Consultado: 11/5/2012.
- Lamus, D. (2007), “Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos” (Entrevista a Ramón Grosfoguel). *Tabula Rasa*, nº 7, julio-diciembre, ps. 323-340.
- Landa, J. J. y Barona, C. (2011), “Un viaje a la memoria de la ocupación”, *XIII Congreso Internacional de ALADAA, Colonización y descolonización en África*. Disponible en: [http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/baronaylanda.pdf](http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/baronaylanda.pdf). Consultado: 23/8/2012.

- Lander, E. (2000), “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, ps. 11-40.
- Lander, E. (ed.) (2000a), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.
- Lander, E. (2000b), “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Mayo. Disponible en: [www.scribd.com/doc/14954171/Conocimiento-Para-Que-Lander](http://www.scribd.com/doc/14954171/Conocimiento-Para-Que-Lander). Consultado: 12/10/2011.
- Lagarriga, D.P. (comp.) (2013), *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*, Col. Pescando Husmeos, n° 10, oozebap, Barcelona. Disponible en: <http://ooze-bap-zoco.org/46-africana-entrevistas.html>. Consultado: 28/6/2014.
- León, S. (2013), “España pactó en secreto con Marruecos la Marcha Verde”, *Diario Público*, 14/4/2013. Disponible en: <http://www.publico.es/internacional/espana-pacto-secreto-marruecos-marcha.html>. Consultado: 24/03/2015.
- Leyva, X. (2011), “¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política”, en AA. VV., *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Tomo II*, CIESAS/UNICACH/ PDTG-UN-MSM, Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima, ps. 591-629.
- Linebaugh, P. (1993), *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Penguin, Harmondsworth.
- Lippert, A. (1992), “Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Sahrawi People”, *Chicago Journals*, Spring, vol. 17, n° 3, The University of Chicago Press, ps. 636-651.
- López Bargados, A. (2003), *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*, Bellaterra, Barcelona.
- López Bargados, A. (2015), “El Sáhara ante su espejo: poéticas del punto muerto”, *Les Cahiers d'EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, n° 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 97-106. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 18/7/2015.
- López Belloso, M. (2005), “La estatalidad de la RASD y sus relaciones diplomáticas”, *Ensayos y Escritos*, Publicación de los alumnos del programa de doctorado Cooperación, Integración y Conflicto en la Sociedad Internacional Contemporánea, ps. 1-16. Disponible en <http://www.diprriihd.ehu.es/revistadoctorado/n3/Lopez.pdf>. Consultado: 4/6/2010.

- López Belloso, M. (2011), *República Árabe Saharaui Democrática: Aportes sobre Desarrollo Humano Local, Equidad de Género y Participación Social*, Hegoa/UPV, Bilbao.
- López García, B. (2007), *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*, rd editores, Sevilla.
- López García, B. (2013), “El Sahara y las relaciones hispano-marroquíes”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. RIPS*, vol.12, nº 2, ps. 65-85. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38029545008>. Consultado: 21/4/2014.
- López-Pozas, J.C. (2013), “La guerra de Ifni-Sáhara (1957-1958) y el conflicto del Sáhara de 1975”, *Revista Universitaria de historia militar on line. RUHM 3*, vol. 2, ps. 72-93. Disponible en: <http://www.revista-historiamilitar.org/2013/06/revista-universitaria-de-historia.html>. Consultado: 14/7/2014.
- López López, D. (2014), “El pueblo saharauí y la lucha por sus derechos”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.), *Activismo Académico en la causa saharauí. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla, ps. 49-72.
- Lorde, A. (2003 [1984]), *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, horas y horas, Madrid.
- Lorde, A. (2003), “Edad, Raza, Clase y Sexo. Las Mujeres redefinen la diferencia”, en Lorde, A., *La hermana, La extranjera, horas y horas*, Madrid. ps. 212-136.
- Lozano, B. R. (2010), “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”, *La manzana de la discordia*, nº 5, nº 2, Julio-Diciembre, ps. 7-24.
- Lugones, M. (2005), “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 25, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, ps. 61-76.
- Lugones, M. (2008), “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, nº 9, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, ps. 73-101.
- Lugones, M. (2011), “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, nº 2, vol. 6, julio-diciembre, ps. 105-119.
- Lugones, M. (2012), “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en Montes, P. (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipación, La Paz/Bolivia, ps. 129-140.

- MacKinnon, C. A. (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Mahmood, S. (2008), “Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, ps. 162-214.
- Mahmud, M. (2007), “Que cuando una mujer abra las piernas sepa por qué lo hace” (entrevista realizada por Beatriz Portinari a Maima Mahmud, Secretaria de Estado de Asuntos Sociales y Promoción de la Mujer de la RASD, en Dajla), *El País*, 12/5/2007. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2007/05/12/sociedad/1178920813\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2007/05/12/sociedad/1178920813_850215.html). Consultado el 13/9/2010.
- Mahmud, M. (2015), “Mujeres en la diplomacia internacional: la importancia de las mujeres en el ámbito diplomático”, en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: Tres tuzas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.
- Maldonado-Torres, N. (2007), “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Central, ILESCO, Bogotá, ps. 127-168.
- Mama, A. (2008), “Temas desafiantes: Género y poder en los contextos africanos”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R.A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, ps. 215-234.
- Mama, A. (2013), Entrevista a Amina Mama “Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación”, en Lagarriga, D. P. (comp.), *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*, Oozebap, Barcelona, ps. 7-21.
- Mangrané, L. A. y Enfedaque, B. (2014), “El caso Dihani: fracaso del Majzén en la construcción de un yihadista”, en Medina Martín, R. y Soriano R. (eds.) (2014), *Activismo Académico en la causa saharauí. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua, Sevilla. ps. 125-154.
- Mangrané, L.A. y Melero, E. (2013), “Exportaciones de material de defensa español a Marruecos. Acciones legales de denuncia”, en Palacios, J. (coord.), *El derecho a la libre determinación del pueblo del Sahara Occidental: Del ius cogens al ius abutendi*, Ed. Thomson Reuters-Aranzadi, Navarra, ps. 291- 335.

- Marcos, S. (ed.), (2004), *Religión y género*, Trotta, Madrid.
- Marcos, S. (2007), “Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género”, *Estudos de Religiao*, Ano XXI, nº 32, ps. 34-59.
- Marcos, S. (2010), *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Cideci Unitierra, Universidad de la tierra, Chiapas, México.
- Marcos, S. y Waller, M. (eds.) (2008), *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, CEIICH-UNAM, México.
- Martín Beristain, C. (dir), (2015), *Los otros vuelos de la muerte. Bombardeos de población civil en el Sáhara Occidental*, Hegoa/UPV/Asociación de Amistad con el pueblo saharui de Sevilla, Donostia-San Sebastián.
- Martín Beristain C. y Extebarría, F. (2013), *Meheris. La esperanza posible. Fosas comunes y primeros desaparecidos saharauis identificados*, Hegoa/Aranzadi, Donostia-San Sebastián.
- Martín Beristain, C., Gil, A. y Guzmán, F. (2013), *Memorias nómadas: Dolor y Resistencia en el Sáhara Occidental*, Icaria, Barcelona.
- Martín Beristain, C. y González, E. (2012) *El Oasis de la Memoria: Memoria Histórica y Violaciones de Derechos en el Sáhara Occidental: Tomo I, II*, Hegoa/UPV, Bilbao.
- Martín Beristain, C. y González, E. (2012a), *El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y violaciones Derechos en el Sáhara Occidental. Tomo II*, Hegoa/UPV, Bilbao.
- Martín Muñoz, G. (2004), Entrevista realizada “Los occidentales ignoran casi todo del mundo árabe”, *Diario Clarín*, 29/6/2004. Disponible en: <http://edant.clarin.com/suplementos/zona/2004/09/26/z-03815.htm>. Consultado: 6/2/2012.
- Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (2012), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe, Madrid.
- Martínez Lillo et al. (coords.) (2009), *Universidad y Sáhara Occidental. Reflexiones para la solución de un conflicto*, Col. Cuadernos Solidarios, nº 6, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Martínez Lillo et al. (eds.) (2012), *Memoria y tiempo presente del Sahara Occidental. Política, cooperación y cultura*, Col. Cuadernos Solidarios nº 8, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Martínez, M. (dir.) (2013), *Mujeres en el CIE. Género, Inmigración e internamiento*, Tercera

- prensa-Hirugarren Prentsa S.L., Donostia.
- Medina Martín, R. et al. (2011), “Una visita a los campamentos de refugiados y refugiadas saharauis en Tindouf (Argelia): Derecho, Política y Capital en los Cuerpos”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 6, Universidad Pablo de Olavide-Universidad de Huelva-Fundación Tercer Milenio, Sevilla, ps. 495-510.
- Medina Martín, R. (2012) “La lucha del pueblo saharaui y la “realacademic”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 7, Universidad Pablo de Olavide-Universidad de Huelva-Fundación Tercer Milenio, Sevilla, ps. 51-70.
- Medina Martín, R. (2013), “Feminismos periféricos, feminismos-otros. Una genealogía feminista decolonial por reivindicar”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 8, Universidad Pablo de Olavide-Universidad de Huelva-Fundación Tercer Milenio, Sevilla, ps. 53-79.
- Medina Martín, R. (2014), “Resignificaciones conceptuales y epistemológicas en el pensamiento político feminista eurocéntrico desde los feminismos periféricos”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, nº 29, ps. 72-98. Disponible en <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/3247>. Consultado 10/12/2014.
- Méndez, L. (2007), *Antropología feminista*, Síntesis, Madrid.
- Meloni, C. (2012), *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Fundamentos, Col. Ciencia, Madrid.
- Mendoza, B. (2010), “La epistemología del Sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano,” en Espinosa-Miñoso, Y. (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, vol. 1, en la frontera, Buenos Aires, pp. 19-36.
- Mernissi, F. (2007), *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.
- Mezzadra, S. (2005), *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Col. Mapas, Tinta Limón/Traficantes de sueños, Madrid.
- Mezzadra, S. (2008), Introducción, en Mezzadra, S. (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Col. Mapas 19, Traficantes de sueños, Madrid, ps. 15-31.
- Mezzadra, S. (comp.) (2008): *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de sueños, Madrid. Trad. de Marta Malo.



- Mignolo, W. (2002), “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en Castro-Gómez S., Schiwy F. y Walsh C. (comps.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, ps. 215-244.
- Mignolo, W. (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Col. Cuestiones de antagonismo, Akal, Madrid.
- Mignolo, W. (2007), “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, ps. 25-46.
- Mignolo, W. (2010), *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*, Col. Razón Política, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2011), Prefacio, en De Oto, A. (comp.), *Tiempos de Homenajes/ Tiempos Decoloniales: Frantz Fanon. América Latina*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, ps. 9-24.
- Mintegui, E. y Laabeid, M. A. (coords.) (2005), *Sáhara Occidental: ¿Hasta cuándo? Situación de los derechos humanos en Sáhara Occidental*, Tercera prensa-Hirugarren Prentsa, Donostia-San Sebastián.
- Mirayes, A. (2011), “Feminismo... ¿Conflicto Intergeneracional?”, en *XVIII Edición de los Encuentros Andaluces de Formación y Reflexión Feminista “Alianzas y Estrategias Intergeneracionales”*, 22, 23 y 24 de Septiembre de 2011, Baeza. Disponible en <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1934>. Consultado: 3/12/2011
- Mohamed Dafa, L. (2014), “¿Existe un feminismo saharaui?”. Disponible en <http://saharaopinions.blogspot.com.es/2014/03/existe-un-feminismo-saharaui.html>. Consultado: 8/3/2014.
- Mohanty, C. T. (2008) “Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, ps. 112-162.
- Mohanty, Ch. T. (2008a) “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en Suárez L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, ps. 404-467.

- Moller Okin, S. (1999), “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, en Cohen J., Howard M., y Nussbaum M. C., (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, New Jersey. Trad. por María Cristina Irurita Cruz y revisado por profesora Gabriela Castellanos. Disponible en <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf>- Consultado 14/6/2014.
- Molyneux, M. (1986), “Movilización si emancipación? Los intereses de la mujer, estado y Revolución en Nicaragua”, *Revista Desarrollo y Sociedad*, nº 1, ps. 179-195. Disponible en: [http://www.researchgate.net/publication/46564001\\_Movilizacion\\_sin\\_emancipacion\\_Los\\_intereses\\_de\\_la\\_mujer\\_estado\\_y\\_revolucion\\_en\\_Nicaragua](http://www.researchgate.net/publication/46564001_Movilizacion_sin_emancipacion_Los_intereses_de_la_mujer_estado_y_revolucion_en_Nicaragua). Consultado: 3/10/2011.
- Montes A. y Busso H. (2007), “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis. Revista Latinoamericana*, nº 18, s/p. Disponible en: <http://polis.revues.org/4040>. Consultado: 3/10/2012.
- Moore, H.L. (2009), *Antropología y Feminismo*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Moraga Ch. (1988 [1981]), Introducción “En el sueño siempre se me recibe en el río”, en Moraga, Ch. y Castillo, A., *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, ism press, San Francisco, ps. 1-6.
- Moraga, Ch. y Castillo, A. (1988), *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, ism press, San Francisco.
- Mouffe, Ch. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona.
- Moulier-Boutang, Y. (2006), *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid.
- Moya, C. (2010), *Las 32 batallas de Aminetu Haidar*, Bubok (autoedición), Madrid.
- Mozo, C. (2001), *Andalucía con el Sáhara. El movimiento andaluz de solidaridad con el pueblo saharauí*, Consejería de Asuntos Sociales de la Junta de Andalucía/AAPS de Sevilla, Sevilla.
- Navarro, L. (2008), *Contra el Islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente*, Almuzara, s/l.
- Nicholson L. J. (comp.) (1992), *Feminismo/posmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires.
- Nnaemeka, O. (2008), “Conferencias Internacionales como escenarios para la Lucha feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de

- Africa y de la Diáspora Africana”, en Marcos, S. y Waller, M. (eds.), *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, CEIICH-UNAM, ps. 81-101.
- Núñez, J. A. (2011), “Sáhara Occidental, barcos a casa”, en *iecah* (web del Instituto de Estudios sobre Conflictos y Acción Humanitaria). Disponible en [http://www.iecah.org/web/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1782:sahara-occidental-barcos-a-casa-&catid=15:articulos&Itemid=9](http://www.iecah.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=1782:sahara-occidental-barcos-a-casa-&catid=15:articulos&Itemid=9). Consultado: 7/10/2014.
- Núñez, J. A., Hageraats, B. y Kotomska, M. (2009), *Terrorismo Internacional en África. La construcción de una amenaza en el Sahel*, Libros de la Catarata, Madrid.
- Nussbaum, M. C. (1999), “Patriotismo y Cosmopolitismo”, en Nussbaum, M. C., *Los límites del patriotismo. Identidad, Pertenencia y Ciudadanía Mundial*, Paidós, Barcelona, ps.13-29.
- Oliva, A. (2004), “Feminismo Postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, *Cuadernos de trabajo*, nº 6, abril. Disponible en [https://www.academia.edu/438330/Feminismo\\_Postcolonial\\_La\\_Critica\\_Al\\_Eurocentrismo\\_Del\\_Feminismo\\_Occidental](https://www.academia.edu/438330/Feminismo_Postcolonial_La_Critica_Al_Eurocentrismo_Del_Feminismo_Occidental). Consultado: 11/6/2014.
- Oliva, A. (2009), *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista: el debate filosófico actual*, Complutense, Madrid.
- Omar, S. et al. (2008), *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz en el Sáhara Occidental*, Documentos de trabajo, nº 3. CEIPAZ/Icaria, s/l.
- Omar, S. (2006), *Estudios Post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y transformación cultural*, tesis doctoral inédita dirigida por Vicent Martínez Guzmán, Universidad Jaume I. Disponible en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10459/sidi.pdf?sequence>. Consultado: 5/2/2012.
- Ortega, N. (2013), “La arena parlamentaria en la acción exterior española en el Sáhara Occidental. Análisis del caso de la Comunidad Autónoma de Andalucía”, *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 12, nº 2, ps. 179-192.
- Oyewumi, O. (2008), *The invention of women. Making an African Sense on Western Gender discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Oyewumi, O. (2010), “Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana”, *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, nº 4, ps. 25-35. Disponible en: <http://www.oozebap.org/africaneando/africaneando-04.pdf>. Consultado: 1/12/2013.

- Ozonas, M. (2015), “El rol de la mujer saharaui en el desarrollo humano. ¿Qué es el desarrollo y dónde están sus límites?”, en Mercadillo, R.E, y Mulay, A. (coords.), *El otro en la arena. 20 miradas y un parpadeo al Sáhara Occidental*, Gedisa, Barcelona, ps. 387-412.
- Pajuelo, R. (2001), “Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”, *Comentario Internacional, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, nº 2, ps. 115-131. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2040/1/CI-02-TC-Pajuelo.pdf>. Consultado: 26/1/2012.
- Palermo, Z. (2008), “Revisando fragmentos del “archivo” conceptual latinoamericano a fines del siglo XX”, *Tabula Rasa*, nº 9, julio-diciembre, Bogotá, ps. 217-246.
- Paredes, J. (2010), “Para que el dinero se esfume”, *Actas Encuentro: Feminismos en la agenda del desarrollo*, Hegoa/Acsur, Bilbao, ps. 39-148. Disponible en <http://publ.hegoa.efaber.net/publications/239>. Consultado: 23/1/2012.
- Paredes, J. (2010a), “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario”, en Espinosa Miñoso, Y. (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, vol. I, en la frontera, s/l, ps. 117-120.
- Paredes, J. (2013), “Disidencia y feminismo comunitario”, *E-misférica*, vol. 10.2 Disidencias, s/p. Disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/paredes>. Consultado: 28/7/2014.
- Pateman, C. (1995), *El contrato sexual*, Anthropos/Univ. Autónoma Metropolitana, Barcelona/México.
- Pateman, C. (1996), “Críticas a la dicotomía público/privado”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Buenos Aires, ps. 31-52.
- Pearce, J. (2011), “Avanzamos porque estamos perdidos”. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento”, en Xochitl, L. et al, *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima.
- Pérez Orozco, A. (2006), *Perspectivas feministas en torno a la economía. El caso de los cuidados*, Consejo Económico y Social, Madrid.
- Pineda, F. (1991), *La mujer en la revolución saharaui*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba.
- Platero, Raquel (Lucas) (2014), “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad”, *Quaderns de Psicologia*, vol. 16, nº 1, ps. 55-72. Disponible en:

- <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/1219>. Consultado: 12/1/2015.
- Portinari, B. (2007), “Quiero que cuando una mujer abra las piernas sepa por qué lo hace” (entrevista a Maima Mahmud), *El País*, 12 de mayo de 2007. Disponible en [http://beatrizportinaridotcom.files.wordpress.com/2013/01/el-pais\\_mujeres-saharauis.pdf](http://beatrizportinaridotcom.files.wordpress.com/2013/01/el-pais_mujeres-saharauis.pdf).
- Poyato, N. (2015), “Las mujeres saharauis como constructoras de paz”, en Medina Martín (ed.), *Mujeres Saharauis. Tres Tuizas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p (en prensa).
- Prado, A. (2008), “Introducción: La emergencia del feminismo islámico”, en AA.VV., *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del primer y segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, col. Asbab, ozebap, Barcelona, ps. 7-42.
- Prado, A. (2010), *El islam como anarquismo místico*, Virus, Bilbao.
- Prat, E. (ed.), (2004), *Pensamiento Pacifista, Paz y Conflictos*, Icaria/Antrazyt, Barcelona.
- Preciado, B. (2008), *Testo Yonqui*, Espasa, Madrid.
- Puentes, J.P. (2014), “La investigación decolonial y sus límites”, *Analéctica, Revista electrónica de pensamiento crítico*, año 0, nº 3. Disponible en: <http://www.analectica.org/articulos/puentes-investigacion/>. Consultado: 1/5/2015.
- Puleo, A. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Quesada, E., (2015), “La mujer en la prehistoria del Sáhara Occidental”, en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: Tres tuizas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.
- Quijano, A. (1992), “Colonialidad y Modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29, Lima.
- Quijano, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Landier, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, ps. 201-246.
- Quijano, A. (2000a), “¡Qué tal raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 6, nº 1, enero-abril, ps. 37-45.
- Quijano, A. (2007), “Colonialidad del poder y Clasificación Social”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, ps. 93-126.

- Reátegui, F. (2011), “Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria”, en Reátegui, F. (ed.), *Justicia Transicional. Manual para América Latina*, Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil y Centro Internacional para la Justicia Transicional, Brasilia/New York, ps. 359-380.
- Reátegui, F. (ed.) (2011a), *Justicia Transicional. Manual para América Latina*, Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil y Centro Internacional para la Justicia Transicional, Brasilia/New York.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Universidad del Cauca, Popayán (Colombia).
- Reyes, M. E. (2010), “Multiculturalismo y feminismo: tensiones entre derechos individuales y derechos colectivos”, CLADEM, Lima. Disponible en: [http://cladem.org/index.php?option=com\\_rokdownloads&view=file&Itemid=115&id=1234:multiculturalismo-y-feminismo-mara-elena-reyes](http://cladem.org/index.php?option=com_rokdownloads&view=file&Itemid=115&id=1234:multiculturalismo-y-feminismo-mara-elena-reyes). Consultado: 7/2/21012.
- Rich, A. (2001 [1984]), “Apuntes para una política de la posición”, en Rich A., *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1978-1985*, Icaria, Barcelona, ps. 205-222.
- Rich, A. (2001a [1980]), “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en Rich A., *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1978-1985*, Icaria, Barcelona, ps. 41-86.
- Rivera, T. (2008), “Mujeres indígenas luchando por sus derechos”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, ps. 329-349.
- Rodríguez, P. (ed.) (2006), *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada.
- Rodríguez, P. (2011), “Feminismos Periféricos”, *Sociedad y Equidad*, nº 2, julio. Disponible en <http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/view/14426>. Consultado 15/1/2014.
- Rodríguez Esteban, J.A. (2008), *Conmemoración de la expedición científica de Cervera-Quiruga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Rodríguez Esteban, J. A. y Barrado, D. (2015), “Los procesos de urbanización en el Sahara español (1884-1975): una componente esencial de proyecto nacional”, en *Les Cahiers d’EMAM. Sahara occidental: mémoires, culture, histoires*, nº 24, Équipe Monde Arabe Méditerranée, CITERES, ps. 59-78. Disponible en: <http://emam.revues.org/760>. Consultado: 8/9/2015.



- Rosetti, S. (2008), "Formal and Informal Gender Quotas in State Building: The Case of the Sahara Arab Democratic Republic", *Australian Political Studies Association (APSA)*, Conference 2008, Brisbane-Australia. Disponible en: <http://ro.uow.edu.au/cgi/view-content.cgi?article=1182&context=artspapers>. Consultado: 1/4/2013.
- Rubin, G. (1975), "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en Reiter, R. (comp.), *Toward and anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.
- Rubin, G. (1989 [1982]), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. S. (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Madrid, ps. 113-190.
- Ruiz Miguel, C. (1995), *El Sáhara Occidental y España: Historia, Política y Derecho*, Dykinson, Madrid.
- Ruiz Miguel, C. (2005), "Los Acuerdos de Madrid, inmorales, ilegales y políticamente suicidas", *La Ilustración Liberal*. 26, Invierno 2005-2006, disponible en [http://www.umdrai-ga.com/documentos/analisis/Ruiz\\_Acuerdos\\_de\\_Madrid.htm](http://www.umdrai-ga.com/documentos/analisis/Ruiz_Acuerdos_de_Madrid.htm). Consultado: 30/10/2011.
- Ruiz Miguel, C. (2010), "Las obligaciones legales de España como potencia administradora del Sáhara Occidental", *Anuario Español de Derecho Internacional*, vol. 26, ps. 303-331.
- Salek Hamada, M. (2015), "Investigación, Universidad y Perspectiva de género: el caso de las mujeres saharauis", en Medina Martín, R. (ed.), *Mujeres Saharauis: Tres tuzas para la Memoria de la Resistencia*, Aconcagua, Sevilla, s/p, en prensa.
- San Martín, P. (2010), *Western Sahara. The Refugee Nation*, University of Wales, Cardiff.
- Santos, B. S. (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Col. Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo, nº18, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Santos, B. S. (2005), *El Milenio Huérfano*, ILSA, Bogotá.
- Santos, B. S. (2009), *Una epistemología del Sur*, Clacso/Siglo XXI, México.
- Santos, B. S. (2010), *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO, Prometeo, Buenos Aires.
- Santos, B. S. y Meneses, M. P. (2014), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid.
- Sedgwick, E. S. (1998), *Epistemología del armario*, Ediciones de la tempestad, Barcelona.

- Serrano, N. (1999) “La mujer saharaui en los campos de refugiados”. Disponible en: <http://www.solidaritat.ub.edu/observatori/sahara/transver/mujer.htm>. Consultado: 2/9/2010.
- Scott, J.W. (1990), “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang, J. S. y Nash, M. (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valencina d'Estudis i Investigació, Valencia.
- Segato, R. L. (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*, Prometeo, Buenos Aires.
- Segato, R. L. (2010), Prólogo en Bidaseca, K. (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, sb, Buenos Aires, ps. 11 y 12.
- Segato, R. L. (2011), “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Buenos Aires, ps. 17-48.
- Sobero, Y. (2010), *Sáhara. Memoria y olvido*, Ariel, Barcelona.
- Soler, J. (2006), “Introducció a la pintura rupestre prehistòrica del Zemmur (Sahara Occidental)”, *Tribuna d'Arqueologia 2004-2005*, Barcelona, ps. 341-365.
- Soriano, R. (2004), *Interculturalismo. Entre Liberalismo y Comunitarismo*, Almuzara, Córdoba.
- Soroeta, J. (2009), “Marco jurídico político de la cuestión del Sáhara Occidental”, en Martínez Lillo et al. (coords.) (2009), *Universidad y Sáhara Occidental. Reflexiones para la solución de un conflicto*, Col. Cuadernos Solidarios, nº 6, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, ps. 35-52.
- Spivak, G. Ch. (2008), “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”, en Mezzadra, S. (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Col. Mapas 19, Traficantes de sueños, Madrid, ps. 33-68.
- Spivak, G. Ch. (2010), “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, en Bastida, P. y Rodríguez, C. (eds.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Anthropos, Barcelona, ps. 15-40.
- Spivak, G. Ch. (2010a), *Crítica de la Razón Poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Akal, Madrid.

- Spivak, G. Ch. (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, el cuenco de plata, Buenos Aires.
- Stolcke, V. (1993), “Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América”, en Stolcke, V. (comp.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*, horas y horas, Madrid, ps. 29-46.
- Stolcke V. (2000), “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, nº 014, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochililco, México, ps. 25-60.
- Suárez, L. (2008), “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales” en Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid, ps. 24-67..
- Suárez, L. y Hernández Castillo, R. A. (eds.) (2008), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Tamzali, W. (2012), *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil*, Híbridos Debate /Saga editorial, Barcelona.
- Taillafert de Haya, L. (ed.) (2008), *Orígenes del feminismo. Textos de los siglos XVI al XVIII*, Narcea, Madrid.
- Thiebaut, C. (2003), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Col. Filosofía y Pensamiento, Alianza, Madrid.
- Tohidi, N. (2008), “Feminismo Islámico: negociando el Patriarcado y la Modernidad en Irán”, en Suárez. L y Hernández Castillo, R. A. (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Col. Feminismos, Madrid, ps. 235-277.
- Tortajada, A. (2003), *Hijas de la arena. Cartas desde los campamentos saharauis*, debolsillo, Barcelona.
- Traverso, E. (2007), “Historia y memoria. Notas sobre un debate”, en Franco, M. y Levín, F. (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Barcelona, ps. 67-96.
- Tripp, A. M. (2008), “La política de los derechos de las mujeres y diversidad cultural en Uganda”, en Suárez, L. y Hernández Castillo, R.A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, ps. 278-328.
- Trujillo, G. (2009), “Del sujeto político la Mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español”, *Política y Sociedad*, vol. 46,

- nº 1 y 2, ps. 161-172.
- Unión Nacional de Mujeres Saharaui (UNMS) (2011), *La fuerza de las mujeres. Experiencia de la UNMS* (2011), Campamento “27 de febrero”, Tinduf (Argelia).
- Valcárcel, A. (1997), *La política de las mujeres*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, A. (2002), *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fatalismo*, Temas de hoy, Madrid.
- Valcárcel, A. (2009), *Feminismo en el mundo global*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.
- Valcárcel, A. (2011), Ponencia inaugural “El espejismo de la igualdad. Hoja de ruta para las alianzas intergeneracionales”, *XVIII Edición de los Encuentros Andaluces de Formación y Reflexión Feminista “Alianzas y Estrategias Intergeneracionales”*, Baeza. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=SmJy5RckV9g>. Consultado: 3/12/2011.
- Velloso, A. (1993), *La educación en el Sáhara Occidental*, UNED, Madrid.
- Wadud, A. (2008), “Epílogo: Entrevista a Amina Wadud”, en AA.VV., *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del primer y segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Col. Asbab, ozeabap, Barcelona, ps. 281-292.
- Wallerstein, I. (1999), “Ni patriotismo ni cosmopolitismo”, en Nussbaum M. C., *Los límites del patriotismo. Identidad, Pertenencia y Ciudadanía Mundial*, Paidós Barcelona.
- Walsh, C. (2007), “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas*, nº 26, abril, Universidad Central (Colombia), ps. 103-113.
- Walsh, C. (2007a): “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, ps. 47-62.
- Wirth, R. y Balaguer S. (1976), *Frente Polisario: La última guerrilla*, Paperback, Madrid.
- Wittig, M. (1977), *El cuerpo lesbiano*, Pretextos, s/l.
- Wittig, M. (2006 [1992]), “A propósito del contrato social”, en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 59-72. Saadawi, N. E. (2008), Entrevista “El feminismo no es un invento occidental”, *Periódico Diagonal*, 10 de julio de 2008, núm. 82. Disponible en <http://www.diagonalperiodico.net/El-feminismo-no-es-un-invento.html>, Consultado: 22/12/2011.

- Wollstoncraft, M. (2000), *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, Madrid.
- WSRW=Western Sahara Resource Watch (2015), “Según Corell, la UE y las petroleras violan el derecho internacional”. Disponible en <http://www.wsrw.org/a110x3153>. Consultado: 25/03/2015.
- Young, R. J. C. (2001), *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell, Londres.
- Young, R. J. C. (2010), “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Pensamiento Jurídico. Nuevas Aproximaciones Críticas al Derecho en Sociedad*, nº 27, ps. 281-294. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/36597/38520>. Consultado: 7/12/2011.
- Yuval-Davis, N. (2004), *Género y Nación*, Flora Tristán, Lima.
- Zabala, B. (2012), “Un asunto pendiente en la Ayuda al Desarrollo: Construcción del sujeto femenino plural”, en Del Río, A. (coord.), *Miradas críticas. Para una cooperación comprometida con las luchas feministas*, Hegoa, Bilbao, ps. 159-183.
- Zapolsky, L. y Franco Y. (1998), “Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis y Política”. Disponible en <http://www.socioantro5.blogspot.com.es/2006/07/psicoanlisis-y-poltica.html>. Consultado: 17/12/2014.
- Zirion, I. e Idarraga, L. (2014), “Los feminismos africanos. Las mujeres africanas en sus propios términos”, *Relaciones Internacionales*, Universidad Autónoma de Madrid, nº 27, ps. 35-54. Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/565/404.html>. Consultado: 12/3/2014.
- Zunes, S. y Mundy, J. (2008), *Western Sahara: War, Nationalism and Conflict Irresolution*, Syracuse University Press, Siracusa (NY).